

Pierre-François Moreau

Spinoza y el spinozismo

**escolar
y mayo**
EDITORES

Secundarios
Pequeña Biblioteca de Filosofía

Pierre-François Moreau
Spinoza y el spinozismo

Traducción de Pedro Lomba

SECUNDARIOS
Pequeña Biblioteca de Filosofía
dirigida por
MARÍA JOSÉ CALLEJO
y
JOSÉ LUIS PARDO

Pierre-François Moreau

Spinoza y el spinozismo

Traducción de Pedro Lomba

escolar
y mayo
EDITORES

1ª edición, 2012

© Presses Universitaires de France
Título original: *Spinoza et le spinozisme*, 2009

© Escolar y Mayo Editores S.L. 2012
Pza. Águeda Díez 5C 1ºD
28019 Madrid
info@escolarymayo.com
www.escolarymayo.com

© De la presente traducción, Pedro Lomba

Diseño de cubierta y maquetación:
Escolar y Mayo Editores S. L.

ISBN: 978-84-939490-5-1
Depósito legal: M-10788-2012

Impreso en España / Printed in Spain
Lerko Print S.A.
Paseo de la Castellana 121
28046 Madrid

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

INTRODUCCIÓN

Cuando se evoca el nombre de Spinoza, varias imágenes aparecen superpuestas:

— la de uno de los grandes racionalistas del siglo XVII que se ha adentrado en el nuevo terreno abierto por Descartes. Tal vez, la de aquel que ha extraído de la manera más radical las consecuencias de la revolución científica, pues ha querido establecer *more geometrico* su análisis del hombre, del conocimiento y de los afectos;

— la de un filósofo atacado desde todos los frentes debido a su concepción de Dios (tachada de atea), de la Biblia, de la ética (rechaza fundarla sobre el libre albedrío o el pecado). Excluido primero de la comunidad judía de Ámsterdam, en cuyo seno nace, es condenado luego por los ortodoxos de todas las confesiones religiosas. Pero es un filósofo cuyo pensamiento, al mismo tiempo, se abre una vía subterránea antes de reaparecer, a plena luz del día, en la Alemania de finales del siglo XVIII, donde se le declara «ebrio de Dios»;

— aparece también como una referencia que encontramos, en política, entre los liberales (aunque su defensa de la libertad de filosofar parece apoyarse sobre los razonamientos de Hobbes, quien no es especialmente tenido por un defensor de la libertad política); entre los demócratas (sin embargo, su última obra parece mantener equilibrada la balanza entre monarquía, aristocracia y democracia); entre los marxistas (pero sus reflexiones sobre

la tiranía señalan la vanidad de toda revolución); como una referencia que aparece también en la historia del psicoanálisis (y, sin embargo, su noción de la imaginación no incluye la de inconsciente) y en la de las ciencias sociales (las cuales no existían en la época en que escribe).

Si a todo esto se añade que Spinoza es uno de los filósofos con mayor auditorio fuera de los medios profesionales de la filosofía —aun cuando se le atribuya con facilidad la reputación de ser un autor difícil, incluso oscuro—, podemos medir la enorme cantidad de paradojas que envuelven su figura y su doctrina. Las páginas que siguen no han sido escritas con la pretensión de resolver todos estos problemas. Pero por lo menos pueden servir para fijar qué sabemos en la actualidad acerca de su vida, del contenido de sus obras, de algunos problemas de interpretación y de la historia de la recepción de su doctrina.

Se ha establecido la costumbre de designar las obras de Spinoza mediante siglas formadas a partir de su título original, y a veces a partir de su traducción española:

— *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado de la reforma del entendimiento): TIE (en español, TRE).

— *Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs welstand* (Breve tratado de Dios, del hombre y de su beatitud): KV.

— *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II. Cogitata metaphysica* (Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos): PPD; CM.

— *Tractatus theologico-politicus* (Tratado teológico-político): TTP.

— *Ethica* (Ética): E.

— *Tractatus politicus* (Tratado político): TP.

— *Compendium Grammatices linguae hebraeae* (Compendio de gramática de la lengua hebrea): CGH.

INTRODUCCIÓN

El *KV* y el *TP* son citados habitualmente según su división en capítulos y, el segundo, en párrafos; la *Ética*, según los números de sus partes y teoremas. En la edición del *TTP* aparecida en las P.U.F. (*Presses Universitaires de France*) en 1999, se ha introducido una división en párrafos. Coexisten dos divisiones en párrafos del *TIE* que no se remontan a Spinoza: la de Bruder, seguida prácticamente en todas las traducciones modernas, y la de Appuhn.

CAPÍTULO 1

LA VIDA

La vida y la obra de Spinoza han sido objeto de numerosas leyendas, interpretaciones unilaterales y contrasentidos debidos a una mala toma de perspectiva. Es preciso comenzar, por tanto, con la seca exposición de lo que sabemos como indudable de su biografía para volver a continuación sobre los problemas de interpretación y evaluación. El problema no consiste solamente en desechar las invenciones; también hemos de comprender los envites de los hechos establecidos.

1. LOS HECHOS

El 24 de noviembre de 1632, Bento de Spinoza nace en Ámsterdam, en el seno de una familia judía de origen portugués. Su madre, Hanna Débora, muere en 1638; su padre, Miguel, en 1654. Tras la muerte del padre, dirige la firma comercial dejada por este, en compañía de su hermano Gabriel. El 27 de julio de 1656 es apartado de la comunidad judía a la que pertenece. Parece que desde entonces no ha vuelto a tener relaciones con su familia; en todo caso, la empresa familiar será dirigida en adelante solo por su hermano, y él se ganará la vida tallando lentes ópticas. En la misma época, se inicia en el latín y la cultura clásica en la escuela fundada en 1652 por el ex-jesuita Van den Enden. Frecuenta a los protestantes que pertenecen a los círculos de la «segunda Reforma», a menudo marcados por el cartesianismo. Entre agosto

de 1658 y marzo de 1659, dos españoles —lo contarán a la Inquisición— conocen a Spinoza y a otro heterodoxo, Juan de Prado, quienes les dicen no creer ya en el Dios de la Biblia y estar buscando cuál es la mejor Ley para profesarla. En 1660 o 1661 Spinoza abandona Ámsterdam para instalarse en Rijnsburg, centro intelectual de los colegiantes.

En estos años, Spinoza, que todavía no ha publicado nada, comienza a ser lo bastante conocido entre los defensores de la «nueva ciencia» como para que el secretario de la Royal Society, Henry Oldenburg, de viaje por las Provincias Unidas, se acerque a Rijnsburg para visitarle en el verano de 1661. De vuelta a Londres, le escribe —es el comienzo de una correspondencia que durará quince años (con una larga interrupción de por medio), en la que serán abordados todos los asuntos: física, política, religión, filosofía, etc.—. En 1663, Spinoza se muda a Voorburg. Publica los *Principios de la filosofía de Descartes* (de los que aparece una traducción al neerlandés en 1664). Este libro suscita una correspondencia con Willem van Blijenberg en la que se aborda, sobre todo, el problema del mal.

Entre finales de 1669 y comienzos de 1670, Spinoza se traslada de nuevo, esta vez a La Haya, donde permanecerá hasta su muerte. Al menos desde 1665 trabaja en un *Tratado teológico-político* que aparece anónimamente en 1670 y que es inmediatamente atacado por todos; será prohibido en 1674, junto con la *Filosofía intérprete de las Sagradas Escrituras*, de Lodewijk Meyer, el *Leviatán* de Hobbes y la *Biblioteca de los hermanos polacos* (selección de textos socinianos). Entretanto, en 1671 Spinoza ha recibido una carta de Leibniz, que vendrá a conocerle unos años más tarde. En 1672, la invasión francesa ha provocado la caída de los hermanos De Witt, quienes dirigían el país desde hacía quince años; tras su asesinato y la toma del poder por Guillermo de Orange, Spinoza habría intentado fijar un car-

tel contra los asesinos: *Ultimi barbarorum* («los últimos de los bárbaros»). ¿Ha pensado Spinoza en abandonar el país? Es esto lo que nos haría pensar una alusión de un escrito posterior de Lorenzo Magalotti.

En 1673, Spinoza se encuentra con el entorno de Condé en el campo de los franceses en Utrecht. En 1675, un intento de publicación de la *Ética* fracasa ante la amenaza de los pastores. Spinoza muere el 21 de febrero de 1677. Sus amigos publican entonces sus obras póstumas en latín (*Opera posthuma*) y traducidas al neerlandés (*Nagelate Schriften*). Contienen la *Ética*, las cartas y tres tratados inacabados: el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el *Tratado político* y el *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (este último solo en las *Opera posthuma*). El conjunto aparece con un prefacio cuya versión neerlandesa se debe, probablemente, a Jarig Jelles; la latina, a Lodewijk Meyer. En el año siguiente aparece la traducción francesa anónima (posiblemente efectuada por el hugonote Gabriel de Saint-Glain) del *Tratado teológico-político*. Contiene (en francés) algunas «Observaciones curiosas para servir a la inteligencia de este libro», indicio, quizás, del trabajo de Spinoza en vistas a una nueva edición.

2. FUENTES Y DOCUMENTOS

Durante mucho tiempo, la vida de Spinoza solo ha sido conocida a través de cinco documentos principales:

1/ 1677: el prefacio de las *Opera posthuma*. Estas dos breves páginas, dice Meinsma, «han quedado como la piedra de toque de todo lo que se ha escrito posteriormente», pues «nadie puede poner en duda la verdad de lo consignado en ellas»: proceden de los amigos más cercanos de Spinoza, y fueron escritas justo después de su muerte.

2/ 1697: el artículo de Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico*, modificado en su segunda edición, en el que se integran los elementos ofrecidos en el prefacio de Kortholt; fue traducido al neerlandés por el librero F. Halma en 1698. Solo a través del resumen del sistema que se ofrece en este artículo y en sus observaciones, será conocido en el siglo XVIII, en la mayoría de los casos, el pensamiento de Spinoza. El artículo mismo contiene el relato de la vida de nuestro autor tal como Bayle ha podido reconstruirla a partir de diversas fuentes.

3/ 1700: el prefacio de Sebastian Kortholt a la reedición del *Tratado de los tres impostores*, publicado en 1680 por su padre Christian Kortholt (los «tres impostores» de esta obra son Hobbes, Herbert de Cherbury y Spinoza, y no Moisés, Jesús y Mahoma, como en la tradición libertina).

4/ 1704: la *Vida de Spinoza* redactada por el pastor luterano Colerus y que él mismo publica en neerlandés a la vez que su sermón sobre «La verdadera resurrección de Jesucristo de entre los muertos, defendida contra B. de Spinoza y sus discípulos». No ha conocido a Spinoza, no comparte sus ideas (al contrario, las refuta), pero está fascinado por el personaje, y ha tratado de informarse sobre su vida y costumbres. Pastor en La Haya, ha vivido en una casa que Spinoza había ocupado veinte años antes y, sobre todo, ha podido interrogar al pintor Van der Spyck, en cuya casa pasó Spinoza sus últimos años. Breve e incierta sobre el período anterior a 1671, su relación es sin embargo rica en detalles sobre los años 1671-1677. La yuxtaposición de rechazo de su doctrina y elogio de su comportamiento parece ilustrar el esquema bayleano del ateo virtuoso. Se basa esencialmente en los testimonios de Van der Spyck, que completa con lo que ha podido encontrar en Bayle o Kortholt.

5/ 1719: la primera parte del volumen *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinosa*, texto que circuló durante mucho

tiempo antes de ser publicado y que se atribuye al médico francés Jean-Maximilien Lucas, originario de Rouen (1646-1697). El autor, en todo caso, se presenta como amigo y discípulo de Spinoza. La datación exacta de su redacción es difícil: escrito justo después de la muerte de Spinoza (Dunin-Borkowski), u objeto de modificaciones que lo harían dependiente de otras fuentes publicadas entre su redacción y su publicación (Francès). Sea como fuere, su tono, el «nosotros» de las últimas páginas, indica que esta biografía emana del círculo o de uno de los círculos próximos al filósofo: «se corresponde mucho más que la biografía de Colerus con la *Praefatio* de las *Opera posthuma*, y propone a menudo una cronología mejor de los acontecimientos» (Meinsma). Se ha de señalar que la segunda parte del volumen, *El espíritu de Spinoza*, también conocida bajo el título de *Tratado de los tres impostores* (*Moisés, Jesucristo y Mahoma*), retoma, transformándola, la tradición que Kortholt, a su vez, había modificado: la teoría spinozista de la imaginación es utilizada para dar un fundamento a la teoría clásica de la impostura de las religiones (la cual no es spinozista); en este texto vemos cómo la aportación del spinozismo consiste en una renovación de la tradición clandestina.

Así pues, dos textos en latín: el prefacio de las *Opera posthuma* y el de Kortholt; dos en francés: el artículo de Bayle y la *Vida de Spinoza*; uno en neerlandés, pero conocido en el resto de Europa por las modificaciones que introduce una versión francesa. No se suele subrayar lo suficiente que ninguno de estos cinco documentos principales constituye una biografía autónoma: cada uno de ellos acompaña a un texto teórico al que debe introducir, ilustrar o matizar (las obras mismas son, en el caso de Kortholt y Colerus, una refutación; en el de Bayle, una exposición y una refutación; en cuanto al texto de Lucas, una reescritura militante). Ciertamente, las afirmaciones biográficas contenidas en ellos deben ser leídas dentro de este marco; ni su

tono, ni sus elecciones, ni sus perspectivas se atienen a la simple narración de hechos.

Hay otros documentos a nuestra disposición: las informaciones dispersas en las obras del propio Spinoza, sobre todo en sus cartas; algunas indicaciones, que deben ser puestas en cuarentena, extraídas de panfletos (se pueden encontrar en las selecciones de Gebhardt y, más recientemente, en Walther¹). En el siglo XVIII, encontramos algunas indicaciones sobre Van den Enden debidas a Willem Goeree; el médico Monikhoff redacta algunas notas biográficas. A finales del siglo XVIII, Murr descubre otras anotaciones al *TTP*. Van Ghert, discípulo y amigo neerlandés de Hegel, investiga otros documentos; en vano. A lo largo del siglo XIX emergen algunas páginas: nuevas cartas, el compendio del *Breve tratado* y después el *Breve tratado* mismo; también se cree haber descubierto dos pequeños escritos científicos. Es sobre todo con Meinsma con quien la investigación biográfica y documental adquiere su verdadero impulso. Descubre las actas del proceso contra Adrian Koerbagh, analiza la actividad de los demás amigos del filósofo y muestra así la falsedad de la leyenda de un Spinoza asceta y solitario —de ahí el título de su libro: *Spinoza y su círculo*²—. Se trata de mostrar que nuestro autor está inmerso en la tradición neerlandesa de los «espíritus libres» y, más inmediatamente, en los medios de los colegiantes que interpretan la Reforma en el sentido del individualismo y del racionalismo. Meinsma, por tanto, hace de Spinoza un jalón en la historia de la libertad y del librepensamiento en los Países Bajos. Su libro es rápidamente traducido al alemán y se añade a las investigaciones de la fecunda escuela de la que emergen Freudenthal, Gebhardt,

¹ Carl Gebhardt, *Spinoza. Lebensbeschreibungen und Dokumente*, F. Meiner, Hamburgo, 1914; nueva edición de Manfred Walther, 1998.

² Koenrad Oege Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische Studiën over Hollandsche vrijgeesten*, La Haya, 1896 (reimpreso en Utrecht en 1980; traducción francesa publicada en París, Vrin, 1984).

Dunin-Borkowski. Freudenthal emprende la publicación de las fuentes manuscritas, de los documentos oficiales y no oficiales³. Carl Gebhardt subraya igualmente la importancia de los heterodoxos judíos, Uriel da Costa (cuyas obras publica) y Juan de Prado. Después, I. S. Révah ha descubierto en los archivos de la Inquisición las deposiciones de dos españoles que se han encontrado con Spinoza y Prado⁴. Gebhardt también ha publicado extractos del diario de viaje de Stolle y Hallmann, dos viajeros alemanes que interrogan, a comienzos del siglo XVIII, a quienes han conocido a Spinoza treinta años antes. Gustave Cohen ha encontrado en los archivos Condé en Chantilly las huellas de la visita de 1673 al campo de los franceses. Vaz Dias y Van der Tak han publicado documentos esclarecedores sobre la familia y la juventud del filósofo⁵.

¿Cómo evaluar estas fuentes? El problema principal procede del juicio sobre las divergencias entre Colerus y Lucas. Meinsma y Gebhardt dan más crédito a Lucas debido a su proximidad cronológica e intelectual con Spinoza. Freudenthal, aun viendo en él a su «verdadero discípulo», evita seguirle siempre. Otros —aquellos que pretenden aflojar al máximo los lazos entre Spinoza y el círculo de sus amigos, por razones, a veces, opuestas—, ponen en duda, por el contrario, el valor de su testimonio: Dunin-Borkowski juzga que su manera de pensar está muy alejada de la de

³ Jacob Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, 1899.

⁴ Sobre el trabajo de Gebhardt, véase la selección *Carl Gebhardt: Judaïsme et Baroque*, publicada por S. Ansaldi, París, PUPS, 2000. I. S. Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, París-La Haya, Mouton, 1959, obra retomada en *Des Marranes à Spinoza*, París, Vrin, 1995.

⁵ A. M. Vaz Dias y W. G. van der Tak, *Spinoza mercator et autodidactus*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1932. Este estudio, y otros complementarios, han sido reeditados en 1982 por los *Studia Rosenthaliana* y los *Meddelingen vanwege het Spinozahuis* con el título *Spinoza merchant and autodidact*.

Spinoza; Madeleine Francès pone en duda la realidad de sus relaciones más próximas con el filósofo y le reprocha su gusto por la hagiografía, así como una cierta tendencia a imponer al relato su propia orientación filosófica. La «miope minuciosidad» de Colerus le aseguraría, en cambio, alguna superioridad a pesar de sus propias inexactitudes. De hecho, los juicios sobre las fuentes emitidos por los historiadores de la actualidad remiten ampliamente a sus propias posiciones acerca de la evolución y el contenido mismo del spinozismo. Lo que es cierto es que el conjunto de las biografías nos informa más sobre los últimos años de nuestro filósofo que sobre su juventud, cuyo conocimiento exige recurrir a otros documentos, y que los hechos que conocemos de ella (poco numerosos si se comparan con lo que sabemos de la juventud de otros filósofos del siglo xvii) solo pueden comprenderse una vez situados dentro de los horizontes que les dan sentido. La debilidad de la mayor parte de las biografías reside, precisamente, en que no los toman en consideración⁶. Nosotros vamos a reconstituir ahora, brevemente, esos horizontes para situar las claves de la biografía de Spinoza. No basta con decir que fue neerlandés, judío de origen portugués, o cartesiano; es preciso explicar qué significa ser neerlandés, judío portugués, o cartesiano en el siglo xvii, esto es, comprender qué herencias y qué contradicciones se esconden tras estos adjetivos tan simples en apariencia.

3. NACER EN ÁMSTERDAM

Venir al mundo en los Países Bajos del siglo xvii y, más precisamente, en su rica capital mercantil, reviste una triple significación: política, religiosa, científica.

⁶ La mejor biografía contemporánea es la de Steve Nadler, que tiene en cuenta los descubrimientos efectuados después de Meinsma. S. Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge, C.U.P., 1999. Véase también Theun De Vries, *Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1970.

• Los Países Bajos han conquistado su independencia en el curso de la Guerra de los 80 años, dirigida primero por Guillermo de Orange contra España, que reconoce la independencia de las siete provincias neerlandesas con la Paz de Münster (1648). A la salida de la guerra, los Países Bajos constituyen una excepción dentro del paisaje europeo, mayoritariamente monárquico: las Provincias son soberanas, cada una de ellas es dirigida por un gobernador (*Stadhouder*) y una asamblea (los Estados) cuyas relaciones, a menudo, se ven sometidas a tensiones. A su vez, el conjunto de las Provincias Unidas posee Estados y un *Stadhouder* general. Esta función representa una suerte de polo monárquico, que tradicionalmente es ejercida por la familia de Orange-Nassau, investida de un aura especial por su papel en la lucha por la liberación. Los Estados representan a la burguesía mercantil de los «regentes», cuya fuerza está ligada a la prosperidad comercial y marítima. La rivalidad entre el *Stadhouder* y el Pensionado (secretario) de los Estados puede adquirir diferentes formas, a veces muy violentas. Pero Spinoza se va a hacer adulto dentro de un mundo sin stadhouderato: a la muerte de Guillermo II (1650), que no deja heredero, su partido se instala en el desconcierto. Los Estados toman la primacía⁷. Esta situación dura, bajo la dirección de Jan de Witt, Gran Pensionado desde 1653, hasta 1672. En esta fecha, la invasión francesa y la derrota neerlandesa provocan la designación de Guillermo III como *Stadhouder* y quebrantan la política del Gran Pensionado, que es asesinado junto con su hermano. Pero hasta entonces se ha podido creer que los Países Bajos eran una república aristocrática. El cambio de régimen, por lo demás, no supone la instauración de una monarquía en sentido

⁷ En 1663 los Estados instituyen una fórmula de rogativa con la que se califican como «soberanos» y en la que se suprime el nombre de la familia de Orange. Muchos pastores orangistas se oponen a Jan de Witt por esta decisión.

estricto. Sin embargo, a partir de este momento puede decirse que se ha pasado de página⁸.

La revuelta contra la represión española se ha justificado en primer lugar apelando a los tradicionales «privilegios» de las Ciudades⁹. Pero a medida que la lucha se desarrolla y el régimen se afirma, surge un auténtico pensamiento republicano cuya expresión puede encontrarse en las obras de los hermanos De la Court (Van Hove)¹⁰. Esta reflexión se apoya sobre una tradición que incluye, sobre todo, la herencia de Maquiavelo y Hobbes. Los escritos políticos de Spinoza se situarán, al menos en parte, dentro de este espacio intelectual (cita a De la Court en el *Tratado político* y posee en su biblioteca sus *Discursos políticos* y sus *Consideraciones sobre el Estado*).

• El combate contra la intolerancia católica hispana se ha desarrollado en nombre del protestantismo o, más bien, en nombre de los numerosos tipos existentes de protestantismo unidos mientras ha durado la lucha. Tras las primeras victorias, se ve aparecer un desnivel entre los que quieren imponer un calvinismo estricto (que incluye el control de la vida social y de las publicaciones por parte de los sínodos) y los que reivindican la libertad de creencia y culto para las múltiples sectas anabaptistas, antitrinitarias, milenaristas. Luego, en las filas mismas de los calvinistas, se dibujan ciertas oposiciones —entre los partidarios de Gomarus y los de Arminius, que conceden más al libre arbitrio—. Los gomaristas gozan del apoyo de la casa de Orange; los arminianos, del de los regentes. La controversia se acentúa cuando los arminianos diri-

⁸ Cf. J. Rowen, *John de Witt, Grand Pensionary of Holland. 1625 – 1672*, Princeton, P.U.P., 1978.

⁹ Cf. Catherine Secrétan, *Les privilèges, berceau de la liberté: la révolte des Pays-Bas aux sources de la pensée politique moderne (1566 – 1619)*, Paris, Vrin, 1990.

¹⁰ La primera parte de su principal escrito ha sido traducida al francés por Madeleine Francès: *La Balance politique*, 1937.

gen a los Estados una Reconvención [*Remonstrance*] para protestar contra las pretensiones de los sínodos gomaristas (de ahí su nombre de «Remonstrantes» y el de «Contrarremonstrantes», dado a sus adversarios). Estos conflictos, y los equilibrios a menudo precarios que generan, imponen una situación de tolerancia de hecho que se extiende también a los luteranos, a los católicos (que sin embargo no disponen de lugares públicos de culto) y a los judíos. Tal tolerancia tiene sus límites, particularmente visibles cuando el conflicto religioso se ve acompañado por un conflicto político: en 1618–19, el sínodo de Dordrecht (que marca la victoria de los gomaristas, apoyados por el *Stadhouder*) se traduce en la ejecución del Gran Pensionado Oldenbarneveltdt, el arresto de Grocio, la «purga» de profesores y ministros culpables de arminianismo. Sin embargo, la situación se endereza en los años siguientes. A mediados del siglo XVII, los Países Bajos se caracterizan por la multiplicación de sectas y por una libertad de pensamiento (efectiva, aunque sometida a las constantes presiones de los sínodos calvinistas) y de edición desconocida en el resto de Europa. Para completar el cuadro, hemos de tener en cuenta la larga querella sobre el *jus circa sacra* (el derecho en torno a los asuntos religiosos) que durante todo el siglo se mezcla con cuestiones teológicas y políticas¹¹: ¿quién tiene el derecho de gestionar el nombramiento de pastores, la organización del culto, las reglas de disciplina? La noción moderna de separación de Iglesia y Estado es impensable entonces. Es necesario que uno de los dos controle al otro: o bien se reconoce la autonomía de la Iglesia, pero entonces será necesario que el magistrado laico la secunde en sus decisiones (es la posición de los gomaristas), o bien las decisiones últimas son puestas en manos del magistrado, esto es, se le da el control sobre la Iglesia (es la posición de los arminianos, como es, en el extranjero, la de Hobbes, o como será la de Spinoza). Los

¹¹ Cf. Nobbs, *Theocracy and Toleration*, Cambridge, C.U.P., 1938.

argumentos de quienes conceden la primacía al soberano se encuentran sobre todo en Grocio (*De imperio summarum potestatum circa sacra*, 1647) y en el *De Jure ecclesiasticorum*, firmado con el pseudónimo Lucius Antistius Constans, cuyos léxico y problemática reaparecen en el penúltimo capítulo del *TTP*.

- En fin, las Provincias Unidas tienen el prestigio de sus universidades y publicaciones¹². Su nombre evoca la tradición erasmiana, la erudición y la historia, la revolución científica y la filosofía a la que esta se halla vinculada.

En efecto, las Provincias Unidas han sido uno de los núcleos del humanismo, ilustrado sobre todo por Agricola y Erasmo. La tradición erasmiana, abandonada en otros medios protestantes, combatida por la Contrarreforma católica, sigue viva aquí, con todo lo que comporta de irenismo y de hostilidad hacia la intolerancia. Dirck Coornhert ha polemizado con Justo Lipsio a propósito de la célebre fórmula «*ure, seca*»¹³. Spinoza citará su divisa *bene agere et laetari*. Meinsma le situará, junto con el burgomaestre de Ámsterdam Cornelis Hooft, defensor de la libertad religiosa, y algunos otros, bajo la categoría un poco heterogénea de «libertino». Es cierto que, a pesar de sus diferencias, han contribuido a crear una atmósfera de libre discusión, también a propósito de los problemas políticos y religiosos, sean cuales sean los límites del espacio neerlandés. Es esta atmósfera lo que explica que se instalen en las Provincias Unidas quienes huyen de la persecución. Tal es el caso de muchos hugonotes franceses, antes y después de la revocación del Edicto de Nantes. También es por ello por lo que se imprimen en las Provincias Unidas los

¹² Cf. Paul Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'Or*, París, Elsevier, 1954.

¹³ «Quema, corta». Justo Lipsio significaba con esta fórmula el derecho y el deber que tiene el soberano de mantener por la fuerza la unidad del cuerpo del Estado, como el médico que emplea todos los medios para devolver la salud del cuerpo enfermo.

libros que no podrían ser publicados en los países en que han sido escritos.

Otra de sus características es la práctica de la erudición y de la historia. Existe, ciertamente, una tradición filosófica, marcada por la herencia de la metafísica escolar calvinista de Goclenius, Alsted y Keckerman. Ha sido importada a las universidades neerlandesas por Maccovius, y Burgersdijck (*Institutiones metaphysicae*) le ha dado continuidad. Se trata de una «metafísica del método» (rápidamente dicho, un aristotelismo revisitado por Ramus), que derivará con facilidad hacia la escolástica cartesiana con Heereboord (y fuera de los Países Bajos con Clauberg). Spinoza posee en su biblioteca la obra de Keckerman y Clauberg, y cita a Heereboord en los *Cogitata*. Así pues, es esta escolástica neerlandesa lo que le proporciona una parte de su vocabulario y de su campo de argumentación cuando aborda cuestiones técnicas de lógica o de metafísica. Sin embargo, más que sistemas filosóficos, lo que los Países Bajos producen es filólogos e historiadores. C. P. Hooft se inspira en Tácito para contar la historia de la Guerra de los 80 años. Un Vossius, un Heinsius publican ediciones de los clásicos latinos, gramáticas y diccionarios de lenguas antiguas, y ponen a punto las reglas de cierta crítica histórica y textual¹⁴. Durante la inauguración de la Escuela ilustrada de Ámsterdam se pronuncian dos conferencias, bastante elocuentes sobre la cultura holandesa de la época: Vossius trata del *Ars historica* y Barlaeus del *Mercator Sapiens* —ese mercader cultivado que constituye el público de los humanistas—¹⁵.

Las Provincias Unidas son también un lugar de cultura científica y técnica. Simon Stevin ilustra bien el desarrollo de la inge-

¹⁴ Spinoza hace alusión a las reglas del arte histórica en el capítulo IX del *TTP*.

¹⁵ Cf. C. Secrétan, *Le marchand philosophe de Caspar Barlaeus*, París, Honoré Champion, 2002.

niería al servicio del ejército y la armada¹⁶. Los trabajos de Huygens, Hudde o el mismo Jan de Witt sobre mecánica, óptica o cálculo de probabilidades marcan la expansión de una ciencia propiamente neerlandesa. También hay que resituar bajo esta perspectiva al Spinoza pulidor de lentes, del que la tradición ha construido un estereotipo¹⁷: se trata de un medio de vida, pero es también un trabajo en el límite entre la óptica general y la ciencia aplicada —es la «tecnología punta» de la época, como hoy la informática—. En los Países Bajos se instala Descartes, y es en ellos donde se desarrollan las grandes querellas del cartesianismo (Descartes mismo contra la interpretación de Regius; Voetius contra Descartes)¹⁸. Es preciso que nos detengamos por un instante en este término, «cartesiano». De ninguna manera significa una repetición pura y simple de la doctrina de Descartes. Al contrario, esta es a la vez un punto de partida, un emblema y un nudo de contradicciones. Un punto de partida: en los medios cartesianos, se tratan las cuestiones que Descartes no ha abordado, pero inspirándose en su método o en lo que es considerado como tal. No se duda (contraviniendo la letra de Descartes) en tomar a la razón como criterio de lectura, pongamos por caso, de la Santa Escritura. Un emblema: este «cartesianismo» se extiende de hecho a toda la nueva filosofía; Lambert van Velthuysen, por ejemplo, se proclama heredero también de Hobbes. Un nudo de contradicciones: se trata de resolver las dificultades de los textos

¹⁶ Cf. Wiep van Bunge, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Brill, 2001.

¹⁷ La correspondencia de los hermanos Huygens muestra las discusiones y rivalidades entre ellos y Spinoza a propósito de la fabricación de estos instrumentos. Cf. E. Keesing, «Les frères Huygens et Spinoza», en *Cahiers Spinoza*, V, 1985. Del mismo modo, el intercambio de cartas entre Leibniz y Spinoza en 1671 trata de la óptica y los lentes «*pandoches*».

¹⁸ Cf. *La querelle d'Utrecht*, textos publicados por Theo Verbeek, Les Impressions Nouvelles, 1988; E. J. Bos, *The Correspondance between Descartes and Henricus Regius* (tesis doctoral), Utrecht, 2002.

del maestro, y las lecturas o las soluciones pueden divergir. El desarrollo de la ciencia está asegurado por la traducción y la continuación de la obra de Descartes, debidas a los matemáticos de la Escuela holandesa (F. van Schooten), cuyas obras posee Spinoza en su biblioteca. Encontramos en su correspondencia numerosas cartas que dan fe de su interés por los problemas científicos —la discusión con Boyle y Oldenburg sobre las reacciones químicas, la carta a Van der Meer acerca de las probabilidades, las discusiones matemáticas, etc.—. Es en las cartas, mejor que en los libros publicados, donde vemos a Spinoza inmerso en la cultura de su tiempo; y, siendo esta neerlandesa, solo puede ser internacional, pues los Países Bajos ocupan entonces el centro de la República de las letras¹⁹.

En este país trabajarán a finales de siglo y durante los comienzos del siguiente Bayle, Basnage, Jean Le Clerc. También Locke se refugiara en él y redactará su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. La «crisis de la conciencia europea» o, según otros, el comienzo real de la Ilustración, tendrá su punto de partida en este crisol extraordinario que, a pesar de sus límites, constituyen en la época los Países Bajos²⁰.

4. JUDÍOS Y MARRANOS

La comunidad judía portuguesa de Ámsterdam, en cuyo seno nace Spinoza, está formada esencialmente por antiguos conversos que han huido de la Inquisición. La historia se remonta a finales del siglo xv. Los Reyes Católicos ordenan en 1492 la conversión de los judíos de España; quienes se niegan, abandonan el país. Un

¹⁹ Cf. Hans Bots y Françoise Waquet, *La République des lettres*, Belin-de Boekh, 1997.

²⁰ Cf. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París, 1935; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford, O.U.P., 2001.

gran número de ellos pasa a Portugal, que unos años después conocerá, a su vez, la persecución. La fecha de 1492 no es azarosa: es el año de la conquista de Granada y, por consiguiente, del final del último Estado musulmán sobre el suelo de la Península. La coexistencia religiosa, a veces conflictiva, pero rica en transferencias culturales, que había caracterizado la Edad Media hispánica, toca a su fin. En adelante, España va a vivir de forma simultánea una cultura brillante (el Siglo de Oro) y un cierre cada vez más acusado, sobre todo tras las reacciones violentas contra las tentaciones del erasmismo y la Reforma²¹. Dentro de semejante horizonte, comienza una doble evolución, que no es única en la historia: en un primer momento, los conversos obtienen cargos y se hacen un sitio dentro de la sociedad española (Orobio de Castro, que viene directamente de España, llegará a escribir: «Allí, casi todos, príncipes, nobles y pueblo, proceden de los judíos que han apostasiado»). Al mismo tiempo, las capas sociales menos favorecidas les son cada vez más hostiles y atacan su legitimidad: al no poder atacarles en el plano religioso (ya son cristianos), fabrican una ideología del linaje, en nombre de la «mácula» infamante ligada al origen judío de los conversos. De ahí procede la reivindicación de los «estatutos de sangre» que excluyen a los «nuevos cristianos» de un cierto número de cargos y que hacen pesar sobre ellos una sospecha perpetua. Dicho de otra manera, un judío sigue siendo judío aun cuando se haya convertido al cristianismo. Esta ideología se impondrá a medida que se vaya produciendo el declive de España como potencia europea²².

En el plano religioso, la Inquisición no podía defender tan a las claras una teoría que concede tan poco espacio a la conversión.

²¹ Cf. Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Ginebra, Droz, 1937.

²² Cf. los trabajos clásicos de Américo Castro (esclarecedores, a veces más afirmativos que demostrativos); más recientemente, cf. A. Sicroff, *Les Controverses des statuts de pureté de sang*, 1960.

Por tanto, se dedica más bien a perseguir las trazas de judaísmo en los cristianos. Su presión se acentúa a lo largo de los siglos xvi y xvii. Las persecuciones, las delaciones, las confesiones bajo tortura permiten denunciar el peligro que los «marranos» (término injurioso con el que se designa a los nuevos cristianos) hacen correr al catolicismo debido a su criptojudaismo, real o supuesto. Desde el comienzo del siglo xvii, un buen número de sospechosos, o de quienes corren el riesgo de serlo, huye y se refugia en Hamburgo o Ámsterdam. Aquí se plantea una cuestión de interpretación: ¿se debe dar crédito a la documentación inquisitorial? Según la respuesta que demos (y según la idea que nos hagamos de lo que sea una conciencia religiosa), llegaremos a representarnos la Península como enteramente penetrada por un criptojudaismo rampante o, al contrario, a la Inquisición como un dispositivo de fabricación de pseudojudaísmo mediante procesos trucados²³. Es probable que la situación sea más compleja: al cabo de varias décadas en las que no es posible en España ninguna enseñanza oficial del judaísmo, y durante las cuales los libros judíos están prohibidos (como, por lo demás, los libros protestantes y un gran número de obras publicadas en el resto de Europa), es difícil para un cristiano informarse acerca del judaísmo de otro modo que a través del discurso católico oficial. Solo algunas tradiciones familiares, cuando las hay, pueden hacer las veces de ese aprendizaje —y deben debilitarse al hilo de la sucesión de las generaciones—. Por otro lado, los libros sagrados de los cristianos ofrecen una puerta de acceso al Antiguo Testamento (pero no a todo el mundo, dado que, después del Concilio de Trento, la lectura directa de la Biblia apenas es permitida a los laicos). En ellos se puede aprender algo sobre la Ley judía (pero no sobre la ley oral, ni sobre la

²³ La primera posibilidad es la que desarrolla Révah, quien da un crédito excesivo a la documentación inquisitorial; la segunda es la de Saraiva, *Inquisição e Cristãos novos*, Oporto, 1969.

tradición rabínica). Bajo la apariencia de uniformidad religiosa, la situación debe ser diversificada: quizás algunos conservan, más que una verdadera religión, tradiciones más o menos bien comprendidas; otros se adhieren profundamente al criptojudáismo o, al contrario, al catolicismo (sobre todo en el Carmelo y entre los jesuitas). Muchos se contentan con un conformismo respecto de la religión establecida sin plantearse demasiadas preguntas, sencillamente porque la religión no constituye el centro de sus actividades (creer que todo el mundo se preocupa por la verdad religiosa, en detrimento de sus intereses vitales inmediatos, es una ilusión de teólogo o de militante anticlerical). Además, otros tal vez extraigan de la comparación de las religiones un escepticismo generalizado. En fin, algunos erasmistas han podido, durante un tiempo, esperar la renovación del cristianismo desde su interior —pero esta última posición se ha vuelto insostenible desde finales del siglo xvi—²⁴. Es muy probable que muchos compartan esa mezcla de religión, indiferencia y superstición que caracteriza a la conciencia religiosa común. Solo los golpes de la Inquisición les fuerzan a preocuparse de esta esfera y a descubrir para sí mismos una identidad que no buscaban.

5. HERENCIAS ESPAÑOLAS Y PORTUGUESAS

¿Por qué se llama «portuguesa» a una comunidad cuyos orígenes se remontan a una decisión de los reyes de España? ¿Porque son judíos portugueses los que parten de Lisboa, de Oporto y de Coimbra, aun cuando en muchos casos sus antepasados familiares procedan de España? En todo caso, la comunidad

²⁴ Cuando Uriel da Costa dice en su autobiografía que su padre era «verdaderamente cristiano», tal vez esté haciendo una alusión de este género. Cf. Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, París, Berg International, 1984.

que se establece en las riberas del Amstel trae consigo una cultura ibérica rica. De hecho, esta herencia es doble. Dualidad que remite a la historia cultural de la Península: la comunidad continúa hablando español y portugués —portugués para la vida cotidiana; español como lengua de cultura (aunque hay excepciones, sobre todo al principio: la polémica en torno a Uriel da Costa se desarrolla en portugués, el tratado de Morteira sobre la providencia divina está escrito en la misma lengua); Spinoza no posee en su biblioteca ninguna obra escrita en portugués—. Existe una vida literaria que conserva un vínculo con la Península (se publican gramáticas de español y poesía en español). Si la comunidad de Ámsterdam ha abandonado el catolicismo como religión y considera a España como «tierra de idolatría», no ha abandonado a España como referencia cultural. De ahí el recuerdo confuso que queda en la memoria colectiva. Además, al margen de algunas excepciones, los antiguos «marranos» no vienen directamente de España. Sus familias han pasado por Portugal y, por tanto, los recuerdos más recientes de la huida y la persecución están más ligados a este país. Por contraste, la componente española de la memoria tiende a ser valorizada, salvo cuando un acontecimiento contemporáneo hace recordar que también en España se persigue a los judíos. Por ejemplo, la comunidad publica en 1655 un volumen de *Elogios* a la memoria de Abraham Núñez Bernal, martirizado en Córdoba. Igualmente, el eco de la muerte en la hoguera de Lope de Vera, «cristiano viejo» convertido al judaísmo en virtud de la sola lectura de la Biblia, resuena en toda Europa (Spinoza cita el caso en su carta a Albert Burgh).

Probablemente no se haya estudiado todavía lo suficiente la disimetría de esta doble herencia. Portugal ha estado sometido durante sesenta años (1580–1640) al poder español, que trata de imponer su cultura, bajo la férula sobre todo del conde-duque de Olivares. Una revuelta restablece la dinastía portuguesa. Un mi-

lenarismo vigoroso se vincula con la desaparición, considerada misteriosa, del rey Sebastián en una batalla contra los moros (1578). Según un esquema bien conocido, se ha de suponer que el rey está escondido, y que debe regresar un día para restaurar la potencia de su pueblo. Quizás esta herencia ejerza una influencia sobre otros mesianismos o milenarismos del siglo xvii. Es este un factor de la historia de las ideas europeas muy a menudo desechado en razón de la visión de una Edad Moderna unilateralmente «racionalista». La obra del padre Antonio Vieira ilustra bien estas tendencias.

6. INSTITUCIONES Y CONFLICTOS

Estos antiguos católicos conocen mal el judaísmo al que regresan; precisan, pues, de rabinos venidos de otras partes, sobre todo de Venecia. Construyen en Ámsterdam una comunidad importante, regida por notables que, en muchos aspectos, se parecen a sus homólogos cristianos neerlandeses, pero que logran imponer mejor su autoridad a sus pastores. En 1639, los tres grupos se unifican en una única comunidad (*Talmud Torah*). Unas reglas bastantes estrictas (las *ascamot*) dan el poder a los *parnassim* (notables elegidos cada año); los rabinos solo representan un papel secundario. La exclusión (*herem*, que a veces es transcrito como excomunión) es un arma para hacer que se respeten las decisiones del *mahamad*, el consejo que dirige la comunidad. Se ha implantado un sistema educativo eficaz. El colegio *Ets Haim* (Árbol de vida) se funda en 1636. La vida cultural se completa con la academia *Keter Torah* (Corona de la Ley).

La comunidad ha tenido ideólogos importantes cuyas posiciones, referencias culturales y modo de expresión varían sustantivamente de uno a otro: Isaac Aboab Fonseca, Saul Levi Morteira, autor de un *Tratado de la verdad de la ley de Moisés*, obra de

gran consistencia teórica²⁵, fundador de la academia *Keter Torah*; Abraham Cohen Herrera, autor de una interpretación neoplatónica de la cábala (*Puerta del cielo*); Menasseh ben Israel, cuyo registro es más retórico; después, Orobio de Castro²⁶, que dialogará con el remonstrante Limborch²⁷; finalmente, el apologeta Abraham Pereyra.

Los judíos son objeto de interés entre los cristianos doctos por varias razones: la tradicional preocupación por convertirlos ya no es lo más importante, aun cuando sea exhibida como justificación; los calvinistas ven en ellos el vector de la tradición hebraica, cuyo conocimiento es esencial para una confesión que pretende apoyarse en la «sola Escritura» (los estudios hebraicos se desarrollan gracias a eruditos como Constantijn l' Empereur, al igual que sucede en Basilea con la dinastía Buxtorf); los milenaristas y los cuáqueros esperan sus revelaciones y, si entre ellos reencontramos el motivo de la conversión, se debe a una razón específica de su doctrina: la conversión de los judíos debe señalar el advenimiento de los Últimos Días.

Bien implantada, dotada de instituciones sólidas, de una cultura brillante y de importantes intelectuales, reconocida como interlocutora por los hombres de letras neerlandeses, la comunidad portuguesa parece tener todos los ases en su manga. No obstante, su vida intelectual conoce algunas crisis: las más importantes son las de Abraham Farrar, que había hecho estallar a la primera comunidad, por criticar ciertos ritos; la de Uriel da Costa (1633-1639), quien pone en cuestión la autoridad de la ley oral y luego

²⁵ Cf. la edición al cuidado de H. P. Salomon, Coimbra, 1998.

²⁶ Cf. Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, O.U.P., 1989.

²⁷ Philippe van Limborch, *De Veritate religionis christianae amica collatio cum erudito judaeo*, Guda, 1687 (reedición en la editorial Gregg International, 1969). En esta obra aparece por vez primera el *Exemplar humanae vitae* de Uriel da Costa.

se orienta hacia una defensa de la ley natural que hace inútil la Revelación²⁸; finalmente, la de Prado y Spinoza (1656). Habría que añadir la polémica entre Isaac Aboab y Morteira (1636) a propósito de la eternidad de las penas después de la muerte, polémica en la que tal vez haya que ver una preocupación ligada a la situación de los conversos —si el pecado más grande es el de la conversión a otra religión, ¿qué sucede con las almas de los antepasados que no han tenido la oportunidad de huir y han vivido y muerto como cristianos?—.

¿Se han de interpretar estas crisis como una ejemplificación de la «mentalidad marrana», tal como se ha creído poder caracterizarla, es decir, como los efectos de una «conciencia desgarrada», hecha, por fuerza, a la disimulación religiosa y al doble lenguaje? Es difícil reducir tantas crisis diferentes a una sola causalidad psicológica. Se debe subrayar que la disimulación religiosa es un fenómeno bastante común durante los siglos XVI y XVII (cf. el nicodemismo²⁹), y que cambiar de confesión es también una opción individual dentro del curso de un itinerario complejo. La presión del calvinismo ambiental, fundado en el principio de la *Scriptura sola*, no es quizá demasiado favorable al respeto de la ley oral, como tampoco lo es, por lo demás, la ruptura con el universo católico. Además, para completar este panorama intelectual se debe tener en cuenta un cierto materialismo médico: los médicos desempeñan una función intelectual particular dentro de este universo, al igual que entre los heterodoxos cristianos.

²⁸ El *Exame das tradições phariseas* de Uriel da Costa ha sido hallado y publicado por H. P. Salomon (Brill, 1993).

²⁹ Calvino ha publicado una «Excusa ante los nicodemitas» en la que critica a aquellos que, aun convencidos de la justeza de las tesis reformadas, permanecen en las filas católicas, pues estiman que ciertas divergencias son parte de las «adiáfora» y no justifican una ruptura pública. Cf. Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiose nell'Europa del '500*, Turin, 1970.

Así pues, Spinoza no procede, en modo alguno, de un medio cerrado. Crece dentro de una comunidad cuya cultura posee varias capas muy distintas: una herencia española y portuguesa, trazas de catolicismo, discusiones con los calvinistas y sus sectas, afirmación de la identidad judía... Crece dentro de un mundo judío original que está en relación con los mundos cristianos que lo rodean³⁰.

7. EDUCACIÓN, RUPTURA, MEDIOS

Michael d'Espinoza tuvo cinco hijos. Su familia no es pobre, pero parece que sus negocios declinan al final de su vida. En todo caso, su hijo estudia; frecuenta la escuela *Talmud Torah*, pero no la enseñanza superior; no parece haber sido destinado al rabinato, como han creído sus primeros biógrafos; trabaja en la empresa paterna, luego sucede al padre, junto con su hermano Gabriel, hasta 1656.

¿Qué sucede después? Hay muchas hipótesis plausibles. En cualquier caso, lo que es seguro es que en 1656 queda excluido de la sinagoga en virtud de un *herem* particularmente violento. Mientras que habitualmente este procedimiento es provisional, y está destinado a sancionar todo tipo de desviaciones de la conducta, en esta ocasión es definitivo y habla de opiniones y acciones impías. Se trata, pues, de un proceso por herejía. El mismo día, Juan de Prado sube a la tribuna para confesar sus faltas —pero no se trata más que de una dilación: un año más tarde será, a su vez, excluido de la sinagoga—. Poseemos tres documentos sobre este asunto (además del texto mismo del *herem*):

³⁰ Cf. *Cahiers Spinoza*, III: «Spinoza et les juifs d'Amsterdam», 1980; Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other Heretics*, Princeton, P.U.P., 1989.

las delaciones, la refutación (*Epístola invectiva*) escrita por Orobio de Castro algunos años después, cuando corre el rumor de que Prado pretende volver al seno de la comunidad, y las deposiciones efectuadas ante la Inquisición por dos españoles que han conocido a Prado y Spinoza en 1659³¹. Se han formulado varias hipótesis tratando de encontrar quién ha «descarriado» a Spinoza: ¿Prado? (eso afirman Gebhardt y después Révah); también podría ser Spinoza, por el contrario, quien haya dado coherencia a las dudas de Prado (tesis de Yovel); finalmente, se ha sostenido que tal vez sea en otra parte, entre los cartesianos, los protestantes heterodoxos o los libertinos, como Van den Enden, donde Spinoza haya encontrado la inspiración que le habría llevado a romper con el judaísmo. Antes que elegir entre estas hipótesis, tal vez sea preferible considerar los documentos existentes: se trata simultáneamente de dudas internas a la religión judía y (quizá concebidas en un segundo momento) de cuestiones sobre la Ley que deben seguir los hombres: si no la de Moisés, ¿se ha de seguir otra religión revelada? La respuesta en 1659 es esta: «no hay Dios sino filosóficamente». Si el término ha sido bien comprendido y transcrito por el interlocutor, la respuesta significa sobre todo que Spinoza está haciendo lo que no ha hecho ninguno de sus predecesores: cambiar de terreno, buscar en la filosofía lo que los

³¹ El dominico Tomás Solano y el capitán Pérez de Maltranilla han frecuentado a Prado y a Spinoza en Ámsterdam. De vuelta a Madrid, corren a contarlo todo ante la Inquisición; sus interlocutores han declarado que Dios solo existe filosóficamente, que el alma muere con el cuerpo, que la Ley judía es falsa y que buscan cuál sea la mejor, para profesarla. No se trata, por tanto, de una declaración de ateísmo, sino de un rechazo de las religiones reveladas y de la declaración de una búsqueda. Inmediatamente, el dominico identifica tal posición como «atea», pues, para un teólogo profesional, alguien que no es judío ni cristiano (ni pagano) cae bajo la categoría de «ateísmo». Por el contrario, Pérez de Maltranilla, que carece de cánones de interpretación preestablecidos, quizá transmite con mayor fidelidad las palabras de los dos heterodoxos.

demás han ido a buscar en la ortodoxia o en la heterodoxia religiosas. Ahora bien, desde las primeras cartas que conservamos (de 1661), efectivamente vemos que nuestro autor habla en estos términos a sus corresponsales acerca del libro que está escribiendo: «mi Filosofía».

¿Qué medios frecuenta, aparte del de los heterodoxos judíos? En primer lugar, frecuenta, en fecha incierta (tal vez desde antes del *herem*, seguramente también después), la escuela de Franciscus van den Enden. En ella aprende el latín y, a través de la lengua, toda la cultura clásica que hasta entonces le faltaba y que es en la época, de hecho, la condición necesaria para dialogar con la república de las letras. Su latín estará trufado de expresiones, a veces citas enteras, tomadas de Terencio, Salustio o Tácito. Salido de la Compañía de Jesús, Van den Enden ha guardado algo de su pedagogía: tiene la costumbre de hacer que sus alumnos representen algunas comedias latinas. Se han podido identificar tantas citas en la escritura de Spinoza del papel de Parmenón en *El Eunuco* de Terencio, que es legítimo preguntarse si no ha representado ese papel en la escuela del ex-jesuita.

A través de Van den Enden, o tal vez también con ocasión de su propia actividad mercantil, Spinoza ha conocido a muchos espíritus libres o «libertinos», vinculados a diversas confesiones pero todos ellos cortados según el patrón del *mercator sapiens* (Jarig Jelles, Pieter Balling), y también a médicos (Lodewijk Meyer, Bouwmeester). Discuten la obra de Descartes y también sobre la ciencia nueva, de religión, de filosofía. Este círculo conforma el primer auditorio de Spinoza. Para ellos, o para una parte de ellos, redactará el *Breve tratado*.

Algunas investigaciones recientes han llevado a pensar que Spinoza se ha encontrado en 1657 con el misionero cuáquero William Ames, y que habría traducido para él, al hebreo, textos de Margaret Fell dirigidos a los judíos, cuya conversión debía ser

para los cuáqueros uno de los signos del final de los tiempos. Tales hipótesis son bastante poco probables³²; en cambio, las aventuras de William Ames muestran bien el clima de búsqueda religiosa que reina en la Ámsterdam de los años 50 y 60. Dentro de este mismo clima hay que citar la estancia de Antonio Montezinos, quien pretende haber encontrado en América a los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel, y cuyos dramáticos relatos inspirarán tanto a Menasseh ben Israel como a los protestantes ingleses, por ejemplo a John Dury³³. En fin, en cuanto a las sacudidas religiosas, se ha de recordar que, en 1666, la epopeya del falso mesías Sabatai Zebi³⁴ no deja de tener graves repercusiones en la Europa del norte: numerosos judíos de Ámsterdam se entusiasman, venden sus bienes y se ponen en ruta —se detendrán en Venecia, donde conocen la noticia de la apostasía del mesías—. También aquí se puede caer en la tentación de poner esta espera en relación con la proliferación de milenaristas en los Países Bajos. Por lo demás, los cristianos se interesan por esta historia (Oldenburg la toma lo bastante en serio como para pedir noticias a Spinoza en una carta cuya respuesta, de haberla, no ha llegado hasta nosotros).

³² Ames escribe a Margaret Fell, la «reina de los cuáqueros»: «There is a Jew at Amsterdam that by the Jews is cast out», y en las cartas siguientes explica que le ha confiado tareas de traducción. Richard Popkin probablemente ha sobreinterpretado estos documentos (nada en ellos indica que Spinoza sea de hecho ese judío).

³³ Cf. Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, Madrid, Hiperión, 1987 (Introducción, edición y notas de Gérard Nahon y Henry Méchoulan).

³⁴ Gershom Scholem ha atribuido el éxito del sabateísmo, incluso y sobre todo después de la conversión de su líder al islam, a la mentalidad marrana. Si, por razones escatológicas, es preciso que el mesías se convierta a una religión falsa, se justifica que los nuevos cristianos también lo hayan hecho.

8. COLEGIANTES Y SOCINIANOS

También da cuenta de este clima la actividad de los colegiantes. Los remonstrantes han tomado la costumbre —al no tener pastores, debido al sínodo de Dordrecht— de reunirse en «colegios» que enseguida reciben a los miembros de otros grupos de la Reforma. Los hermanos van der Kodde han fundado el primer colegio en Warmond. Más tarde, el centro se traslada a Rijnsburg, cerca de Leyde, donde habitará Spinoza desde 1660 o 1661 hasta 1663 —pero no hay ningún documento que permita ver en esta proximidad un vínculo efectivo—. En ocasiones es difícil clasificar sus textos y su doctrina: ¿racionalistas? ¿espiritualistas? Todo puede depender del sentido que se conceda al término «luz», por ejemplo (tal es el caso en el libro de Pieter Balling, *La luz en el candelabro*), ¿razón natural o inspiración del Espíritu?³⁵ En todo caso, estos medios representan una actividad intelectual y espiritual en la que circulan bastante libremente ideas, influencias, traducciones.

Tampoco se ha de descuidar la función que han desempeñado los socinianos en la creación de este aire de los tiempos. Proceden del encuentro, en el siglo xvi, de los antitrinitarios polacos y los humanistas italianos Lelio y Fausto Socino. Contrariamente a lo que a veces se dice, no son, en principio, racionalistas en materia de religión —las primeras generaciones son más bien literalistas (y bajo este ángulo las menciona Spinoza en su carta 21)—; se proclaman seguidores de Cristo sin admitir su divinidad (posición que no carece de analogías con la propia de Spinoza); solo más tarde defenderán eso que podría llamarse un racionalismo religioso, con

³⁵ Sobre todas estas cuestiones, véase C. B. Hylkema, *Reformateurs*, Haarlem, 1900; Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*, Paris, Gallimard, 1969.

Wiszwaty, nieto del fundador³⁶. Hemos mencionado que la antología de sus textos fue condenada por la Corte de Holanda en 1674 junto con los escritos de Hobbes, Spinoza y Meyer. Después serán atacados conjuntamente, bastante a menudo, como ancestros del deísmo. Es probable que todavía no se haya comparado de manera satisfactoria su doctrina con el spinozismo³⁷.

9. CARTESIANISMO

Cuando Spinoza es excluido de la sinagoga, comienzan seis años sobre los cuales no sabemos casi nada, excepto lo referente a la deposición de 1659 ante la Inquisición y el traslado a Rijnsburg, de fecha incierta (la primera carta que poseemos firmada con su nombre es del verano de 1661). Es precisamente durante estos años cuando el sistema se edifica: ya aparece como ampliamente constituido en el momento en que comienza la correspondencia con Oldenburg. Se puede suponer que durante este período Spinoza adquiere o continúa adquiriendo sus conocimientos científicos, su dominio de la cultura latina, las informaciones de carácter histórico y político que aparecerán en los tratados. Frecuenta los medios cartesianos y heterodoxos con los que se ha relacionado y elabora su síntesis personal como respuesta a las diversas corrientes de pensamiento a que se expone.

En mayo de 1661 el químico holandés Olaus Borch, de viaje por los Países Bajos, anota en su diario (sin nombrar a Spinoza) que le han dicho «que hay ateos en Ámsterdam; que muchos son

³⁶ Cf. Jean-Pierre Osier, *Faust Socin, ou le christianisme sans sacrifice*, París, Cerf, 1996; Andreas Wissowatius, *Religio rationalis*, publicado por Z. Ogonowski, Harrassowitz, 1982. Spinoza posee en su biblioteca la historia de la Iglesia del sociniano Sandius. Tal vez saque de ella los conocimientos sobre esa historia, que opone a Albert Burgh en la carta 76.

³⁷ Cf., no obstante, H. Méchoulán, «Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme», *Revue des études juives*, 135, 1976, pp. 51-65.

cartesianos y que uno de ellos es un ateo impúdico de origen judío». En abril de 1662, menciona a Van den Enden y un escrito en neerlandés (que tal vez sea el *Breve tratado*).

Oldenburg visita a Spinoza en julio de 1661. Hablan de Dios, de sus atributos, de Descartes y de Bacon. En agosto, comienzan un intercambio epistolar sobre los mismos asuntos. En octubre, Oldenburg le envía una obra de Boyle, a la que Spinoza responde con unas Observaciones (cartas 5 y 6). En la carta 7 (sin fecha, probablemente de finales de 1661), Oldenburg le pide a Spinoza que publique sus «escritos sobre teología y filosofía». Es característico que las preguntas de Oldenburg traten simultáneamente sobre Descartes y Bacon. Ambos representan conjuntamente ese movimiento de la «nueva filosofía» desde el que se combate a Aristóteles y que se construye a partir de una reflexión sobre la nueva física —y cuyos logros teóricos deben contribuir al desarrollo de esta—. Las categorías puestas en circulación por uno y otro son recibidas, más allá de sus divergencias, como respuesta a los conceptos de la mecánica y de la astronomía de Kepler y Galileo.

En 1663, Spinoza da lecciones a un alumno, futuro pastor en las colonias neerlandesas. Indica en una carta que no le está enseñando su propia filosofía (no juzga que sea lo suficientemente maduro), sino la de Descartes. En la misma época, los amigos de Spinoza, reunidos en Ámsterdam, leen y discuten una redacción *more geometrico* de su filosofía. Los textos dictados a Cassearius servirán como base para la redacción de los *Principios de la filosofía de Descartes*, a los que se añade un apéndice, los *Pensamientos metafísicos*. Spinoza no oculta que, en virtud de esta publicación, espera hacer algo de ruido, de suerte que después le sea más fácil dar a conocer su propia filosofía. Es a la vez un éxito y un fracaso: su escrito llama la atención, pero también atrae las sospechas. Prueba de ello es la correspondencia que intercambia entonces con Blijenbergh, mercader y teólogo aficionado, cuyas

preguntas han sido suscitadas por la lectura de los *Principia*. Estas «cartas del mal» (Deleuze) muestran el abismo que se interpone entre una teología calvinista que se quiere abierta a la discusión con la nueva filosofía —Blijenbergh está lejos de ser un reaccionario obtuso— y una interpretación radical de esta última. Más tarde, Blijenbergh publicará sus refutaciones del *Tratado teológico-político* y de la *Ética*.

Si los *Principia* es la primera obra publicada de Spinoza, no es la primera que escribe. Antes, muy probablemente entre 1659 y 1662, ha redactado otros dos textos, los cuales solo serán publicados tras su muerte: uno, que permanecerá inacabado y que sus amigos, en la edición póstuma, titularán *Tractatus de Intellectus Emendatione* (usualmente se le llama en español *Tratado de la reforma del entendimiento*); y otro, que será publicado en el siglo XIX con el título de *Breve tratado*. También aquí, sobre todo en el *TIE*, el horizonte es cartesiano. No es que Spinoza escriba como discípulo de Descartes, sino que su léxico, su objeto (el método) y su problemática son heredados en parte del cartesianismo, o se confrontan con él. La filosofía que se está constituyendo tiene a Descartes como interlocutor y, como público, a los cartesianos más o menos heterodoxos: a aquellos a los que la crítica actual llama «cartesio-spinozistas»³⁸.

10. TEOLOGÍA Y POLÍTICA

Desde muy pronto, Spinoza es acusado de ateísmo por los predicadores. Del mismo modo, la correspondencia que entabla con Blijenbergh suscita muy temprano las sospechas de este. Blijenbergh escribirá, mucho más tarde, que durante su único encuentro personal (1665), Spinoza ha desarrollado delante suyo una concepción política de la religión. En unos términos dife-

³⁸ Véanse los trabajos de C. Louise Thijssen-Schoute y de H. Hubbeling.

rentes, Saint-Evremond, quien ha conocido a nuestro autor entre 1665 y 1670, recuerda que según Spinoza Dios ha operado sus milagros a través de vías naturales y «ha ordenado la religión para hacer que se observe la justicia y la caridad, y para exigir la obediencia». Otros leen de una manera más violenta estas mismas posiciones. En 1665, con ocasión de una querrela a propósito del reemplazamiento de un pastor, ciertos habitantes de Voorburg denuncian a Spinoza como «un ateo que se burla de todas las religiones y un ser perjudicial para esta república».

El proceso contra Adrian Koerbagh podría mostrar hasta dónde pueden llevar semejantes acusaciones. Cuando la redacción del *TTP* está ya bastante avanzada, en 1668, uno de los amigos más cercanos de Spinoza es encarcelado, denunciado por el editor al que ha confiado su manuscrito *La luz en las tinieblas* (el cual no será editado hasta el siglo xx, tras haber sido encontrado en los archivos judiciales)³⁹. Es cierto que el libro es particularmente violento contra la religión cristiana, pero lo más significativo para nuestros propósitos es que los jueces que interrogan a Koerbagh intentan hacerle confesar que Spinoza ha tomado parte, al menos mediante sus consejos, en la redacción del texto —lo cual Koerbagh se niega enérgicamente a reconocer—. Será condenado a diez años de prisión, y en ella morirá al año siguiente. Aquí se mide el límite de la tolerancia holandesa; veremos otro caso paradigmático acontecido unos años más tarde, cuando también un editor será encerrado por haber publicado la *Vida de Philopater* de Johannes Duijkerius, novela escrita en clave «spinozista»⁴⁰.

³⁹ *Een Ligt schijnende in duistere plaatsen*, edición crítica de H. Vandenbossche, Bruselas, 1974.

⁴⁰ La novela y su continuación han sido reeditadas con una introducción de Gerardine Maréchal en Ámsterdam, en 1991. Se ha de subrayar que tanto los escritos de Koerbagh como la *Vida de Philopater* están redactados en neerlandés. Si Spinoza se ha mantenido al abrigo de las persecu-

Frente a estas críticas, y también como parte del desarrollo de su pensamiento, Spinoza redacta el *TTP*. En septiembre u octubre de 1665, escribe a Oldenburg que está componiendo un tratado sobre la manera como aborda la Escritura. Para él, se trata de criticar —explica— los prejuicios de los teólogos, que es lo que impide a los hombres entregarse a la filosofía; de refutar las acusaciones de ateísmo que sobre él vierte el vulgo; también, finalmente, de defender la libertad de filosofar por todos los medios. Incluso puede que la redacción del tratado haya comenzado mucho antes, pues en una correspondencia de comienzos de los años 60 entre dos patricios holandeses se habla de un *libellus theologico-politicus* que trata sobre las relaciones entre la ley natural y la ley positiva (mas sin mencionar el nombre de su autor; ignoramos, pues, si se trata de una primera versión de la obra de Spinoza o de un texto homónimo perdido). El libro se publica en 1670, gracias a los cuidados del librero Jan Rieuwerts —editor de todos los heterodoxos—, con falso lugar de edición (Hamburgo) y, por supuesto, de manera anónima. Como había sucedido con los *Principia*, la publicación es a la vez un éxito y un fracaso, pero en una escala mucho más grande. Un éxito, porque el libro tiene de inmediato un eco en toda Europa. Un fracaso, porque si de lo que se trata es de una defensa frente a los teólogos, produce muy pronto el efecto inverso: el libro suscita denuncias y refutaciones inmediatamente, y no solo por parte de los defensores más trasnochados de la teología tradicional. Lambert van Velthuysen, partidario de la nueva filosofía, introductor del pensamiento de Hobbes en las Provincias Unidas, escribe a un amigo que tiene en común con Spinoza —Jacob Osten— una carta destinada de hecho a nuestro autor, en la que le tacha de ateo. Spinoza res-

ciones directas, ello se debe, muy posiblemente, a que solo ha publicado en latín. Cuando se entera de que el *TTP* está a punto de ser traducido a una lengua vulgar, se opone de inmediato (carta 44).

ponde a través del mismo canal, con energía: más que una posición filosófica, el ateísmo es para él una conducta ética. Y, desde luego, no es la suya. Este intercambio le parecerá lo bastante significativo como para que, al pensar en una nueva edición en 1675, pida a Velthuysen, a quien ha conocido personalmente en este intervalo de tiempo, permiso para publicarlo. Oldenburg, al renovar en 1675 su correspondencia con Spinoza, interrumpida durante mucho tiempo, le pregunta con interés sobre el *TTP*. Pero no todas las polémicas se desarrollan epistolarmente. Los panfletos y las denuncias se multiplican. Leibniz alienta a Thomasius para que critique el libro, y él mismo considera insertar una crítica propia en sus *Demonstrationes catholicae*, obra cuyo proyecto está trazando durante estos meses. Aún en 1676, Huet emprenderá una crítica del tratado. Sobre ella se pregunta Spinoza en su última carta fechada que poseemos.

En 1672, la coyuntura política de los Países Bajos sufre un vuelco. El ejército de Condé invade la República. En los comienzos de la invasión, sus batallas se cuentan por victorias, hasta el momento en que la situación es estabilizada por Guillermo de Orange. Para los franceses es importante aislar a los holandeses de sus aliados protestantes, esto es, desacreditarlos en el plano religioso. Stouppe, un calvinista próximo a Condé, se encarga de publicar un panfleto, *La Religion des Hollandois*, en el que pretende mostrar la laxitud de las Provincias Unidas en materia de dogma y de disciplina eclesiástica. Uno de sus argumentos consiste en señalar el hecho de que en Japón, para poder comerciar con un imperio hostil al cristianismo, la Compañía de las Indias prohíbe todo proselitismo e incluso todo signo exterior de piedad cristiana (ejemplo que ya se citaba en el *TTP*). Otro argumento es el consistente en señalar que los pastores neerlandeses toleran al impío Spinoza sin refutarle ni emprender acciones contra él. Así pues, nuestro autor aparece, a su pesar, como el índice de un peligro para la religión.

¿Cómo interpretar estos ataques convergentes y su violencia? Sería demasiado fácil descifrarlos según el registro del martirologio. También lo sería ver en ellos el primer conflicto de la Ilustración. Pero, ¿cómo distinguir a Spinoza de los demás cartesianos, o de aquellos que, antes que él, habían puesto en cuestión la mosaicidad del *Pentateuco*, dudado de la datación de los *niqudot* o puntos vocales, o afirmado la necesidad de situar a la Iglesias bajo el control del Magistrado? Sobre todo, ¿cómo distinguirlo teniendo en cuenta que las críticas no proceden únicamente de oscuros retrógados? En el ataque a Spinoza coinciden cartesianos (Mansvelt), partidarios de la nueva filosofía (Velthuysen y Leibniz), incluso colegiantes (Bredenburg). Es posible que sea preciso, en primer lugar, preguntarnos por el equilibrio intelectual que sus libros ponen en peligro. En virtud de su ángulo de ataque, socavan la alianza implícita entre los calvinistas más «modernos» y la escolástica cartesiana. De igual modo, su republicanismo tiene implicaciones más radicales que la tradicional teoría del contrato, en virtud de su remisión al fundamento pasional de la política. Es importante refutarle, por tanto, para desmarcarse de él y no ser acusado de defender ideas que conducen secretamente a las suyas. Spinoza lo sabe: «Los estúpidos cartesianos, para evitar atraerse las sospechas de serme favorables, no cesan de exhibir el horror (y continúan haciéndolo) que les producen mis opiniones y mis escritos» (carta 68). No solo son críticos los adversarios, sino también quienes comparten trinchera con él pero deben evitar la sospecha de connivencia con Spinoza y sus tesis.

Una prueba de semejante ambigüedad se descubre en la invitación que recibe para visitar el campamento de Condé. Durante mucho tiempo se ha dudado de que dicha visita haya tenido lugar efectivamente, pero G. Cohen y, después, P. Vernière han encontrado las pruebas en los archivos Condé situados en Chantilly. El contacto se ha establecido gracias a Stouppe. Spinoza va al cam-

pamento francés en 1673, estando Condé ausente, pero coincide en él con Velthuysen, y discute con algunos oficiales del general francés. El nombre del autor del *TTP* debía ser conocido en el entorno de Condé, y su reputación debió resultar atractiva para este grupo de espíritus libres. Stouppe, Velthuysen, Spinoza: adversarios en la plaza pública, pueden discutir en privado⁴¹. Recíprocamente, la crisis insta a numerosos novadores a elegir entre radicalidad y compromiso; la exigencia de semejante elección explica la violencia del debate.

11. ÚLTIMOS AÑOS

La caída de los hermanos De Witt y la toma del poder por el partido orangista ponen a Spinoza en dificultades. Es posible que haya considerado la posibilidad de abandonar el país para instalarse en un Estado más tolerante, si es que podía encontrar alguno que lo fuera. Magalotti, secretario de la Academia de Florencia, informará más tarde de que el autor del *TTP* le ha sondeado para saber si podría instalarse en la Toscana (si la anécdota es verdadera, posiblemente Spinoza se imaginaba el ducado como el lugar de libre reflexión que había podido ser en tiempos de Maquiavelo, pero las cosas habían cambiado mucho y el reino de Cosme de Medici había convertido el lugar en un nido de oscurantismo). Del mismo modo, cuando en 1673 el Elector palatino encarga a su consejero, el profesor Fabritius, que le escriba que está dispuesto a ofrecerle un puesto en la Universidad de Heidelberg, Spinoza rechaza el ofrecimiento para no alienar su libertad en favor de la religión (sabemos ahora que Fabritius, hostil a la invitación del Elector, ha redactado la carta para que produzca un rechazo), pero comienza su contestación hablando del deseo que tiene «desde

⁴¹ El pastor Brun, que refuta a Stouppe en su obra *La véritable religion des Hollandais*, no se priva de subrayarlo.

hace algún tiempo de vivir en un país en el que reine un príncipe cuya sabiduría es admirada por todos» (carta 48). Si Spinoza no ha abandonado jamás los Países Bajos, no es, tal vez, porque nunca lo haya deseado. Ya en 1659 habría declarado a los dos españoles que conoce en Ámsterdam que deseaba conocer España. En aquella época, es probable que tal deseo solo obedeciese a la curiosidad por un país en cuya cultura Spinoza había sido educado; tras los acontecimientos de 1672, son razones de carácter político las que hacen que nuestro autor piense, quizás, en abandonar las tierras de Holanda. Si no se marcha, ello se debe, entre otras cosas, a que la libertad neerlandesa, a pesar de sus límites, a menudo forzados, sigue siendo superior a la que puede disfrutarse en cualquier otro sitio de Europa.

Por otra parte, algunas personas próximas a Spinoza se implican en la política europea. En 1674, Van den Enden, que se ha instalado en París, donde ha abierto una nueva escuela, participa en un extraño complot contra Luis XIV con el caballero de Rohan y el conde de Latréaumont; el objetivo es hacer que las provincias del oeste se levanten contra el rey, con el apoyo de la marina de los Países Bajos, para establecer una república. Una denuncia hace que el complot fracase; los conjurados son ejecutados⁴².

En 1675, Spinoza intenta publicar la *Ética*, pero renuncia inmediatamente: «Mientras me ocupaba de este asunto, se extendió por todas partes el rumor de que un libro mío, en el que trataba de mostrar que no hay Dios, estaba en prensa». Emrende entonces la redacción del *Tratado político*, que, por lo que parece, ocupará los últimos años de su vida.

Durante estos mismos años, como hemos visto, piensa en una reedición del *TTP*. Redacta algunas observaciones, algunas de las

⁴² Eugène Sue se inspirará en estos hechos para urdir la trama de su novela *Latréaumont*, en la que el autor de los *Cantos de Maldoror* encontrará su pseudónimo.

cuales entrega a un erudito de paso por Holanda; desea añadir los argumentos intercambiados con Velthuysen. Por lo demás, prosigue, con nuevos discípulos, Schuller y Tschirnhaus, sus discusiones sobre matemáticas y física. Son testimonio de sus esfuerzos por precisar algunas de las cuestiones abordadas en las dos primeras partes de la *Ética*.

Spinoza muere, posiblemente de tisis, en febrero de 1677. Lodewijk Meyer lleva sus manuscritos a Ámsterdam. Es probable que sus amigos trabajen durante todo el año en la preparación de la edición de las *Opera posthuma* y los *Nagelate Schriften*, que aparecen en diciembre⁴³.

12. ORTODOXIA, HETERODOXIA

Al contemplar el curso de la vida de Spinoza, se puede tener la impresión de que las heterodoxias se acumulan: en relación con el judaísmo, el cartesianismo o el derecho natural. Esta imagen de heterodoxia ha contribuido, evidentemente, a la construcción de su gloria póstuma, para bien y para mal, y a menudo la volvemos a encontrar tanto en las obras que tratan del spinozismo como en aquellas otras que lo mencionan de manera incidental. Explica también la violencia de las controversias, a veces difícilmente justificable para el lector actual. Pero, ¿qué es una ortodoxia? Es preciso que nos entendamos sobre el término, generador de muchos contrasentidos en historia de las ideas. Si una tradición, una institución o una doctrina generan ortodoxia —es decir, condenan a los heterodoxos que se alejan de ellas—, lo hacen menos afirmando un contenido que vinculándolo a un origen supuesto, y legitimándolo por él. Ella misma puede, después, modificar aquel contenido, abandonarlo o introducir en él ele-

⁴³ Cf. Piet Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from manuscript to print*, Assen, Van Gorcum, 1994, cap. 1.

mentos nuevos, con tal de que conserve sus criterios de legitimación. Nos cegaríamos si analizásemos el conflicto sin hacer referencia a la coyuntura precisa en que se produce. Es inútil que nos preguntemos si la inmortalidad del alma es una tesis esencial del judaísmo, o si la creencia en la mosaicidad del *Pentateuco* es un elemento esencial de la fe cristiana. Basta con que sean considerados como tales en el momento en que Spinoza formula sus críticas. Es aquí donde se asienta la fuerza que puede hacer que pensamiento e instituciones entren en crisis.

13. LA CULTURA DE SPINOZA

Antes que intentar medir las «fuentes» del spinozismo, es preferible discernir cuáles son los materiales con los que Spinoza construye su obra. ¿Qué lenguas puede utilizar para informarse? ¿Qué cultura tiene a su disposición? Spinoza habla, en primer lugar, portugués y español; su educación judía le proporciona un cierto conocimiento del hebreo y el arameo (llamado caldeo por aquel entonces), como ponen de manifiesto su *Gramática hebrea* y los análisis del *TTP*. Su conocimiento del neerlandés está vinculado, en primer lugar, a sus intercambios con los no judíos; deberá aumentar con el tiempo, una vez haya abandonado la comunidad. Pero es el latín la lengua que se convierte para él en la lengua de la discusión científica. Dice explícitamente que no sabe inglés (solo puede leer los textos de Boyle si están traducidos al latín: carta 26), y su biblioteca no contiene ningún libro en inglés o alemán. En cuanto al francés y al italiano, debe poseer un conocimiento pasivo, pero si puede encontrar una traducción de una obra escrita en estas lenguas a alguna otra que conoce mejor, utiliza la traducción. Por ejemplo, lee la *Logique* de Port-Royal en francés, pero los escritos franceses de Descartes en traducción latina y neerlandesa, y la *Institution* de Calvino en traducción es-

pañola. Lee a Maquiavelo en italiano, pero los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo, traducidos al castellano.

En cuanto a su cultura propiamente dicha, podemos estimarla en virtud de las raras citas explícitas de su obra —la correspondencia presenta la ventaja de revelarnos aspectos de la cultura de Spinoza que ignoraríamos sin ella—. También podemos estimarla por los ejemplos y las referencias que da, así como por las citas, incluso las que son implícitas. Poseemos igualmente el inventario de su biblioteca —el cual debe ser utilizado con prudencia: no siempre se leen todos los libros que se poseen; también se leen libros que no se poseen (sobre todo en una época en que los libros son caros), y se hace un uso desigual de los diferentes libros que se han leído—. Se pueden identificar varios estratos en la cultura de Spinoza, los cuales, por lo demás, interfieren en parte.

Una cultura judía triple: bíblica, talmúdica, filosófica (Maimónides, Hasdaí Crescas). Desprecia la cábala, apenas tiene consideración alguna por la mayor parte de los intérpretes (incluidos, por lo demás, los cristianos; la única obra de un exégeta cristiano que aparece en el repertorio de títulos de su biblioteca es el comentario del *Libro de Daniel* del jesuita Pereira). Su conocimiento de los tratados talmúdicos parece limitado, y a veces de segunda mano. Para Spinoza, el gran libro judío es la Biblia: está en la base de su cultura, la estudia, evalúa su contenido, busca en ella ejemplos y referencias históricas. Se le ve fascinado por ciertos episodios (la fundación del Estado por Moisés, la destrucción de Jerusalén). Esta cultura bíblica incluye el conocimiento de ciertos comentaristas, cuyos textos encuentra impresos, dado que lee la Biblia judía, en los cuatro márgenes de las páginas de su ejemplar de las Sagradas Escrituras (el que cita con mayor aprobación es Ibn Ezra). Posee también una traducción española publicada por judíos —la Biblia de Ferrara—, así como la traducción protestante de Junius y Tremellius. No posee la Vulgata, y nunca se re-

fiere a ella, lo cual es bastante comprensible: los cristianos que ocupan su horizonte son los calvinistas, no los católicos⁴⁴.

Una cultura hispánica: Spinoza posee las obras de Góngora, de Quevedo, de Gracián, las *Novelas ejemplares* de Cervantes, una comedia de Pérez de Montalván y el *Poema de la reina Esther*, de Pinto Delgado, que desempeña una función importante en el imaginario «marrano» (pues el libro bíblico trata de una judía que vive en la Corte del rey persa ocultando su religión). En cuanto a la historia y el análisis político, la *Corona Gothica* de Saavedra Fajardo y las obras de Antonio Pérez, el ministro de Felipe II convertido en su enemigo, serán la fuente de inspiración de varios pasajes del *Tratado político*. Entre los diccionarios que posee Spinoza, solo uno es unilingüe: un diccionario español —lo cual hace pensar que esta lengua es la que le sirve para descifrar las demás—. En una carta a Blijenbergh, se lamenta de tener que expresarse en neerlandés: «quisiera poder utilizar, al escribiros, la lengua que mi educación me ha hecho familiar, pues quisiera, así, expresar mejor mi pensamiento» (carta 19). Cuando en 1673 su casero Van der Spijk es requerido para que intervenga en un acto notarial con un oficial de origen español, se lleva a Spinoza como testigo. También compra nuestro autor un *Voyage en Espagne* anónimo, escrito en francés y publicado en 1666. Se ha podido mostrar que el contexto barroco español ilumina algunas de las dimensiones del pensamiento de Spinoza, menos en función de una influencia directa que por el horizonte intelectual al que le permite oponerse⁴⁵.

⁴⁴ En cambio, él forma parte del horizonte de un cierto número de católicos, y sobre todo de conversos: Stenon y Albert Burgh, que se preocupan por la conversión del propio Spinoza. Una sucursal jansenista pasa igualmente por ser el vicario apostólico para los Países Bajos: Neercassel.

⁴⁵ Cf. H. Méchoulán, «Spinoza et l'Espagne», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Salamanca, n° XI, 1984, pp. 435-459; Atilano Domínguez (ed.), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994; Y. H. Yerushalmi, *Sefardica*, Chandeigne, 1998; Saverio Ansaldi, *Spinoza et le baroque*, París, Kimé, 2000.

Una cultura latina: historiadores (Tito Livio, César, Salustio, Tácito, Quinto Curcio; Arriano y Flavio Josefo están también en su biblioteca, en traducción latina), poetas (Marcial, Ovidio, Virgilio), comediógrafos (Plauto y Terencio), sin contar las cartas de Cicerón y de Séneca, así como el *Satiricón*. En estos textos encuentra Spinoza ejemplos históricos, descripciones ajustadas de las reacciones comunes de la naturaleza humana. Pero no puede decirse que haya sentido una fascinación por Roma. Al contrario, casi todo lo que dice de la política romana es sistemáticamente negativo. Es la cultura latina, más que la referencia republicana o imperial, la que está marcada positivamente. El latín que escribe Spinoza es un «neolatín», al igual que el escrito por sus contemporáneos, pero más sencillo en sus estructuras y más limitado en su léxico, aunque capaz, no obstante, de expresiones fuertes y demostraciones claras. En sus textos podemos ver cómo alternan diferentes estilos, desde el discurso unitario de las proposiciones o de los ejemplos matemáticos, hasta las fórmulas retóricas de la sátira o la indignación.

Una cultura histórica: no se limita a la lectura de los historiadores latinos, sino que también incluye a historiadores y memorialistas modernos. En la escritura de Spinoza vemos aparecer ejemplos tomados de la crisis que provoca la Reforma, de la Revolución inglesa y, por supuesto, del presente y del pasado de las Provincias Unidas. Spinoza se considera ciudadano de este país: a veces habla de él en tercera persona, pero también, en sus cartas, menciona a «nuestros gobernantes» y comienza y cierra el *TTP* con una declaración de sometimiento a las decisiones de los magistrados de la patria; el final del tratado contiene, por lo demás, una descripción emblemática de Ámsterdam como ciudad de la libertad (podemos pensar en las obras imprimidas en «Eleuterópolis»).

Una cultura científica: se ha insistido mucho sobre su conocimiento (real) de las matemáticas y de la física. A pesar de no ser un descubridor, como Descartes, Huygens o Leibniz, está al corriente de la ciencia de su tiempo y medita sobre sus procedimientos y resultados⁴⁶. Pero esta constatación ha conducido en ocasiones a desatender otros dos aspectos de la cuestión: las ciencias médicas ocupan buena parte de su biblioteca, frecuenta a numerosos médicos, trata mucho de ellas en sus cartas, y los postulados de la «pequeña física» de la parte segunda de la *Ética* parecen un intento de construir la especificidad de lo vivo. En fin, Spinoza se interesa en eso que hoy llamaríamos «ciencias del lenguaje»: no solo la gramática (y su gramática del hebreo es también, en muchos aspectos, una gramática comparativa, pues implica una reflexión sobre el latín), sino también la retórica y la teoría de la interpretación (en el *Tratado teológico-político*).

Un buen medio para evaluar una cultura es el consistente en determinar sus límites: ¿qué carencias presenta la cultura de Spinoza? En primer lugar, falta el griego; nuestro autor confiesa ignorar el griego y, efectivamente, en sus discusiones sobre el texto bíblico, jamás cita la Septante. Cuando aborda el Nuevo Testamento, lo hace a partir de la versión aramea, de la cual se inclina a creer (equivocadamente) que es la original. Nunca menciona las instituciones griegas. Lo más a menudo, las citas de Platón, Aristóteles o los estoicos parecen de segunda mano, o como de autores conocidos tan solo a través de textos latinos o de manuales (Aristóteles es citado una sola vez de manera precisa, con un error de referencia). Los únicos griegos que aparecen en las referencias históricas de Spinoza son Alejandro y sus compañeros, pero a partir del texto de Quinto Curcio, historiador latino. También falta de la cultura de Spinoza la filosofía, si exceptuamos a Descartes.

⁴⁶ Cf. F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bolonia, 1979; Fabrice Audié, *Spinoza et les mathématiques*, París, P.U.P.S., 2004.

Se ha podido dar rienda suelta a las comparaciones, a veces instructivas, entre el spinozismo y el platonismo, el escepticismo o el estoicismo, pero las referencias a textos precisos brillan por su ausencia. Cuando habla de Tales, lo hace para evocar una anécdota, no para reconstruir su doctrina (carta 44). Sin embargo, hay un pasaje en el que no menciona el contenido preciso de una filosofía sino el conflicto entre varias: la carta a Hugo Boxel en la que opone Epicuro y Demócrito a Platón y Aristóteles —vemos así que para Spinoza la tradición filosófica pesa más como relación de antagonismos que como doxografía doctrinal—. Todo sucede como si, para conocer la naturaleza humana, Spinoza confiase más en la literatura y la historia que en las construcciones de los filósofos profesionales. No obstante, dado que las cartas desempeñan semejante función en su obra, es preciso mencionar, finalmente, una última ausencia: la literatura neerlandesa (y ello es preciso sobre todo porque dicha literatura conoce en la época su edad de oro, y porque algunos de sus amigos han desempeñado una función decisiva en ella). Cuando quiere leer poemas o teatro que no son los clásicos latinos, Spinoza se vuelve hacia la Península Ibérica, y no hacia el pueblo en cuyo medio vive, y del que lee y frecuenta, por lo demás, a los sabios y políticos.

14. LOS CÍRCULOS SPINOZISTAS

Durante mucho tiempo se han subestimado los medios que rodean a Spinoza —ya sea porque se los conocía mal (antes de la publicación de la obra de Meinsma), o porque no se correspondían con la imagen habitual del filósofo (Madeleine Francès)—. Sin embargo, se debe ver en esos medios el clima inmediato en el que su obra cobra un sentido, el lugar de la primera recepción y de los primeros cuestionamientos, el horizonte dentro del que se plantean algunos de los problemas a los que el sistema debe res-

ponder. Tanto más cuanto que estos amigos que componen dichos círculos escriben a menudo y, por tanto, podemos utilizar sus escritos para representarnos ese horizonte; gracias a ellos sabemos qué forma concreta han adoptado el cartesianismo, la discusión sobre la Escritura, sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, o la teoría acerca de las pasiones.

Van den Enden, De Vries, Balling, Meyer, Jelles, Bowmeester o Koerbagh forman un primer círculo que permite comprender las cuestiones del «cartesio-spinozismo». Franciscus van den Enden no es solo profesor y luego conspirador. En Ámsterdam tiene una reputación como librepensador y «lucianista» que, aparentemente, no le impide vivir protegido por la burguesía amstelodama. Ya hemos señalado su interés por la práctica del teatro; a comienzos de 1654 pone en escena una serie de cuadros vivos extraídos de la *Eneida* (en la traducción de Vondel) en casa del alcalde, Cornelis van Vlooswijck; en enero de 1657, hace representar en el teatro de Ámsterdam su obra *Philedonius* (en la que presenta y critica los argumentos del «amigo del placer») y ofrece, junto con sus alumnos, una representación de *La Andriana* de Terencio. En mayo es el turno para *El eunuco* y para una farsa en griego. Publica anónimamente, en 1662 y 1663, dos obras políticas⁴⁷. Se han conservado algunas cartas suyas dirigidas a Jan de Witt. Simon de Vries anima el círculo de amigos que estudia la primera versión de la *Ética* en Ámsterdam; él se encarga de

⁴⁷ Las reivindicará durante su proceso; han sido encontradas recientemente por Marc Bedjaï (quien también había encontrado el texto, perdido durante mucho tiempo, del *Philedonius*) y por Wim Klever, quien ha publicado los *Vrije Politieke Stellingen* (Ámsterdam, Wereldbibliotheek, 1992). Sobre Van den Enden, véase J. V. Meininger y G. van Suchtelen, *Liever met wercken, als met woorden. De levenreis van doctor Franciscus van den Enden*, Wesp, Heureka, 1980; Omero Proietti, «Le *Philedonius* de Franciscus Van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza (1656–1658)», en *Cahiers Spinoza*, 6, 1991.

transmitir preguntas y respuestas sobre las dificultades del texto, y nosotros podemos cobrar conciencia así de los primeros efectos de la recepción de la doctrina. De Vries le ha proporcionado una pensión a Spinoza, que su familia le continúa pasando después de la muerte de aquel. Pieter Balling redacta *La luz en el candelabro* y traduce los *Principia*; cuando su hijo muere, en la epidemia de peste del año 1665, se pregunta sobre los presagios e interroga a Spinoza, quien le responde con una carta que en ocasiones ha desconcertado a los comentadores. Balling es, además, colegiante, y autor de un texto sobre la organización de los colegios⁴⁸. Lodewijk Meyer, médico, gramático, dramaturgo y durante un tiempo director del teatro de Ámsterdam, es autor de una tesis en filosofía sobre la materia y el movimiento; ha publicado una nueva edición de un diccionario neerlandés, el *Thesaurus de las palabras ambiguas* de Hofman; escribe la *Filosofía intérprete de la Escritura Santa*⁴⁹, presenta los *Principia*; desempeña una función esencial en la sociedad *Nil Volentibus arduum*. Los historiadores de la literatura neerlandesa, hasta hace poco, no eran demasiado benévolos respecto de esta sociedad: la acusaban de haber esterilizado el exuberante teatro barroco holandés para imponer los modelos franceses. En cualquier caso, desde esta sociedad se había emprendido la redacción de un manual de teatro que se apoya en una teoría de las pasiones cartesiano-spinozista⁵⁰. La sociedad había encargado a Bouwmeester, igualmente, la traducción al neerlandés de la obra de Ibn Tu-

⁴⁸ Cf. L. Kolakowski, *Chrétien sans Eglise*, op. cit., pp. 210–217.

⁴⁹ *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, trad. francesa de J. Lagrée y P.-F. Moreau, Intertextes, 1988. Sobre Meyer, véase R. Bordoli, *Ética, Arte, Scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629–1681) et l'associazione Nil Volentibus Arduum*, Milán, Franco Angeli, 2001.

⁵⁰ Editado recientemente por A. J. E. Harmsen: *Onderwijs in de tooneel-poëzy*, Rotterdam, Ordeman, 1988. Cf. también P. Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from manuscript to print*, op. cit., cap. 3.

fayl⁵¹. Jarig Jelles redacta una *Confesión de fe universal y cristiana*, a la que Spinoza da su aprobación en una carta. Ya hemos visto el papel desempeñado por Jelles y Meyer en la publicación de las *Opera posthuma*. También hemos mencionado ya a Koerbagh —sus escritos y su proceso—.

Además de estos testigos de sus primeros años, aparecen nuevos nombres en la correspondencia de después de 1670: Tschirnhaus, Schuller. Las discusiones tratan sobre el alma y el cuerpo, las relaciones entre los atributos, el infinito o la física cartesiana. Tschirnhaus es, con seguridad, uno de los interlocutores que plantea las preguntas más sutiles a Spinoza, empujándole a clarificar la expresión de su pensamiento sobre los puntos más difíciles del sistema. Trabaja en París con Huygens y Leibniz. Más tarde, de vuelta a su Alemania natal, desarrollará una actividad técnica y científica, y será acusado de cripto-spinozismo por Christian Thomasius (hijo de uno de los primeros refutadores del *TTP*). Esta controversia marcará uno de los puntos calientes de la *Frühaufklärung*.

Están también los amigos que se pasan al otro lado: el sabio Stenon, y después Albert Burgh, se convierten al catolicismo, y estarán en el centro de una ofensiva católica contra Spinoza⁵². A decir verdad, no conocemos su relación más que a través de esta ofensiva. A la inversa, alguien que, como Bredenburg, ha sido primero adversario de Spinoza, después se ha dejado convencer,

⁵¹ *La vida de Hay ibn Yokdan* había sido traducida del árabe al inglés por E. Pockock, un amigo cercano de Locke, y al latín por su hijo con el título de *Philosophus autodidactus*. Una reedición de la versión neerlandesa está dedicada a «S. D. B.», siglas en las que algunos han querido ver una inversión de las iniciales de Spinoza. Willem Meijer ha estudiado este posible vínculo de Spinoza con la cultura árabe (*Chronicum spinozanum*, t. II, 1922).

⁵² Spinoza responde a la vehemente carta de Burgh; no se ha conservado la respuesta a la de Stenon, pero Spinoza alude a su conversión en la carta a Burgh.

para asombro de sus contemporáneos, por el sistema que había tratado de refutar. Ya hemos visto, al hilo del caso de Stouppe, que la frontera entre refutar y frecuentar a alguien es a veces delgada. También, pasado un tiempo, puede desplazarse.

Además de los amigos, debemos contar con corresponsales más alejados, incluso enemigos: Blijenberg, Boxel, Velthuysen. Y también con personajes tan diversos como los hermanos Huygens (Spinoza menciona en una carta dirigida a Oldenburg una visita a casa de Christian Huygens, y posee el *Horologium oscillatorium*; los dos hermanos hablan de él en su correspondencia); Hudde, con el que discute sobre las pruebas de la existencia de Dios y sobre la fabricación de lentes; Serrarius, milenarista que le sirve de enlace postal.

En fin, en el extranjero: Oldenburg, Boyle, Leibniz, Fabritius; habría que añadir a Hobbes, que no se ha escrito con Spinoza, pero a quien Spinoza ha leído (la carta 50 responde a una pregunta de Jarig Jelles sobre la diferencia entre sus filosofías), y que ha vivido lo bastante como para haber leído, a su vez, a Spinoza⁵³. La Europa erudita, en suma.

15. FASCINACIÓN Y LEYENDAS

Es asombroso constatar la fascinación, positiva y negativa, que el personaje de Spinoza ha provocado siempre, tanto en sus primeros biógrafos como en sus lectores actuales (y a veces incluso en quienes no le han leído). No sucede lo mismo con todos los filósofos: Kant o Aristóteles apenas han suscitado alguna. Esta fascinación se expresa en un cierto tono, pero también en las leyendas que se construyen en torno a su biografía. Ejemplos de dicho tono son el odio, pero también el entusiasmo militante (la

⁵³ Cf. Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté. Spinoza critique de Hobbes*, París, P.U.F., 1998.

biografía de Lucas es uno de los primeros ejemplos de esto). Por lo que hace a las leyendas, se ha hablado de su supuesta muerte en París, referida por las *Menagiana* (pero Spinoza nunca ha abandonado el territorio de los Países Bajos; la anécdota ha sido fabricada, visiblemente, por confusión con el destino de Van den Enden), de sus relaciones personales con Uriel da Costa (ilustradas en un cuadro célebre del siglo XIX, así como en la novela de Berthold Auerbach, en la que Spinoza asiste al entierro de Uriel) o con Jan de Witt —lo cierto es que no tenemos ninguna prueba de ninguna de estas relaciones: Spinoza tenía ocho años cuando da Costa se suicida; en cuanto a De Witt, una observación de Groenovius sugiere que el Gran Pensionado se habría negado a recibir a Spinoza—. Posiblemente sea preciso contar también entre las leyendas, o al menos entre los hechos dudosos, su amor por Clara-María van den Enden (relatado por Colerus, sin más confirmación, y referido a un período que este no conoce; ella tenía doce años), la puñalada asestada por un fanático judío a la salida del teatro, la denuncia de los rabinos ante las autoridades de Ámsterdam, que habría provocado la partida de Spinoza de la ciudad (no hay ninguna huella en los archivos). Pero la leyenda más vivaz —por corresponderse con un retrato del sabio que se oculta en el trasfondo de muchas biografías de filósofos— es la de la reclusión, ascética y solitaria. Sin embargo, sabemos, al menos desde la publicación de la obra de Meinsma, que si bien Spinoza nunca buscó los honores ni los conflictos («La idea de refutar a uno cualquiera de mis adversarios no me ha venido nunca a las mentes», carta 69), fue el centro de una red de amigos, de discípulos y de correspondientes, como es de esperar de un autor que en cada una de sus obras pone las relaciones interhumanas en el centro mismo de la definición del individuo. En cuanto al ascetismo, no se debe confundir con la sobriedad (atestiguada por Colerus y Lucas), pues en la *Ética* se indica lo siguiente: «servirse de las

cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno» (IV, 45, Sch.).

CAPÍTULO 2

LA OBRA

Menos de una decena de obras, y la mayor parte inacabadas; también la mayor parte inéditas cuando muere el autor. En el fondo, solo el *TTP* es efectivamente publicado como obra terminada. Es verdad que los *Principia* son publicados, pero quedan interrumpidos al comienzo de su tercera parte. La *Ética* es un texto completo, pero Spinoza había renunciado a publicarla en vida, y los comentaristas se han empeñado en encontrar pruebas en ella de que le falta una última mano. Spinoza se lamenta a veces de falta de tiempo. ¿Falta de tiempo para poner en orden y para alcanzar la claridad más perfecta? El *TTP*, por acabado que estuviese al ser publicado, ha estado a punto de conocer una segunda versión —«me proponía aclarar mediante un par de notas ciertos pasajes un poco oscuros de mi tratado», escribe su autor a Velthuysen¹—. Aparentemente, la lucha por disipar del todo la oscuridad no cesa nunca. De ello dan fe no solo las *Adnotationes* del *TTP*, sino también las notas añadidas al *Tratado de la reforma del entendimiento*, las series de cifras que ponen en orden el *Breve tratado*, los escolios de la *Ética*, las precisiones y rectificaciones de las cartas. A pesar de toda la cháchara sobre la nece-

¹ Y a Tschirnhaus, en su última carta, le escribe lo siguiente: «Mas tal vez algún día os hable de esto con mayor claridad, si me es dada la suficiente cantidad de vida, pues hasta ahora me ha sido imposible disponer nada sobre este asunto con algún orden» (carta 83).

saría opacidad de la filosofía, el tiempo de la escritura spinozana es el de la clarificación máxima.

1. EL TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

«Compuesto por su autor hace ya muchos años», se nos dice en la advertencia que precede al tratado en la edición de 1677, Spinoza «tuvo siempre la intención de terminarlo, mas, impedido por otros trabajos, finalmente arrebatado por la muerte, no lo pudo conducir al término deseado». El título latino (*De intellectus emendatione*) no tiene todo el sentido que la dan las tradicionales traducciones francesas y españolas (*Reforma del entendimiento*): el término *emendatio* remite más bien a la corrección (enmienda) filológica. Desde hace dos siglos, este libro se ha convertido en uno de los más citados de Spinoza, tal vez debido a malas razones: sus primeras páginas han sido leídas como autobiográficas, y el resto ha sido tomado por una lección de metodología aislable del resto del sistema; además, su brevedad ha permitido con facilidad la inserción del texto en los programas universitarios. A la inversa, quienes estudian la *Ética* como la mejor exposición del sistema, tienden a desestimar esta obra, o bien a buscar en ella tan solo complementos o prefiguraciones de lo dicho en aquella. Es probable que sea preferible leer el tratado intentando simultáneamente restituir su lógica propia y precisar su relación con las obras posteriores.

El texto se abre con un relato en primera persona. No es nada extraordinario, tras el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, pero su tono mismo y el género de su escritura son diferentes. El narrador cuenta cómo la experiencia le ha enseñado que «todo lo que sucede frecuentemente en la vida es vano y fútil», y cómo, en consecuencia, se ha entregado a la búsqueda de un verdadero bien que, «una vez descubierto y ad-

quirido, le permitiese gozar eternamente de una alegría suprema y continua». Tras haber tergiversado las cosas, por miedo a perder los bienes ciertos —los de la vida ordinaria— en beneficio de un bien incierto, el autor se ha convencido de que es preciso distinguir la certeza por naturaleza y la certeza en cuanto a la adquisición. Subraya entonces que *bien* y *mal* no se dicen sino de manera relativa, al igual que *perfecto* e *imperfecto* —pero inmeditamente retoma, a título procedimental, esta noción que acaba de criticar (procedimiento este que encontramos en toda la obra spinozana)—. Se puede concebir una naturaleza humana más perfecta que la que existe, y llamamos verdadero bien a todo lo que permite que nos aproximemos a ella. En cuanto al soberano bien, consiste en gozar de semejante naturaleza (y Spinoza precisa: en gozar de él junto con otros individuos, si ello es posible). Para conseguirlo, es necesario «corregir el entendimiento y purificarlo, tanto como se pueda, desde el principio, a fin de que comprenda las cosas fácilmente, sin error y de la mejor manera posible». Cuando llegamos a este punto, constatamos que una búsqueda que primero se expresaba en términos éticos desemboca en el trazado de un programa epistemológico. Tal programa es ejecutado mediante un examen de los «modos de percepción» (lo que en los textos posteriores será llamado «géneros de conocimiento») utilizados hasta este punto por el narrador, a fin de elegir entre ellos el que sea más conforme con el proyecto en curso. Son cuatro: la percepción de oídas o por signos; la experiencia vaga; la percepción (verdadera pero inadecuada) que se remonta desde el efecto hasta la causa, o que «saca una conclusión de un universal, porque siempre se acompaña de una cierta propiedad»; finalmente, la percepción adecuada, con la que la cosa es percibida por su esencia o por su causa. Solo este cuarto modo de percepción puede conducirnos verdaderamente a nuestro objetivo y, por ello, será preciso usar sobre todo de él. El problema que se identifica al

final de esta larga introducción (§§ 1–49) es, por tanto, el siguiente: ¿cuál es la vía y el método en función de los cuales podemos conocer, mediante tal tipo de conocimiento, lo que nos es necesario? Las partes del tratado serán consagradas, a partir de este momento, a las dos «partes del método» (la segunda se interrumpe, pues la obra queda inacabada).

Antes de ir más lejos, se ha de notar hasta qué punto nos hallamos cerca del universo de la *Ética* por lo que hace a ciertos temas, y alejados de él por lo que se refiere al procedimiento. Tipología de géneros de conocimiento, distinción entre lo verdadero y lo adecuado, relatividad del bien y del mal: todas estas ideas son parte integrante del spinozismo. Pero, simultáneamente, estas ideas se organizan según otra lógica: la del descubrimiento de lo verdadero por parte del narrador. A partir de este punto, cada tema es introducido en el texto de manera diferente: los «modos de percepción» son descritos en una rememoración, y no mediante un análisis de su producción; el tercer modo (que en parte se corresponde con lo que más tarde será el «segundo género de conocimiento») es verdadero sin ser adecuado, lo cual no tendría sentido en la versión definitiva del spinozismo; el bien no es pensado a partir de las leyes naturales del individuo. Se puede referir esta diferencia de lógica al hecho de que Spinoza escribe para un público diferente: es probable que el tratado fuera escrito para los cartesianos (en el sentido amplio del término, esto es, para lectores marcados por la nueva filosofía, indistintamente Bacon, Descartes y tal vez Hobbes); se sitúa sobre su terreno y se expresa en un lenguaje también marcado por ellos. Spinoza mismo elabora su doctrina trabajando a partir de estas nociones. Pero, aparte de la diferencia de recepción y de redacción, se trata también de otra cosa: no es el mismo tipo de procedimiento filosófico el que aquí está en juego. Mientras que en el *Breve tratado*, por ejemplo, nos encontramos con una estructura que será la de la

Ética, aquí se trata de otra cosa: la cuestión misma que se plantea es diferente. Spinoza lo dice claramente: «Advierto que no voy a desarrollar aquí la esencia de cada percepción, ni a explicarla por su causa próxima, ya que esto pertenece a mi Filosofía; trataré solamente lo que viene exigido por el método, es decir, lo que concierne a las percepciones ficticias, falsas y dudosas» (§ 50). La «Filosofía» mencionada en este pasaje es, tal vez, el libro que Spinoza proyecta escribir (¿ha comenzado ya a hacerlo?) y que se convertirá en la *Ética*; también es su campo, la explicación de las cosas por sus causas, lo que se distingue del método.

Es necesario subrayar que, a medida que ha ido avanzando, Spinoza se ha encontrado con el problema de la regresión al infinito. Supone, en efecto, a un objetor que le opone la siguiente dificultad: si para encontrar la verdad se precisa de un método, entonces hace falta otro método para encontrar el método verdadero, y así al infinito. Si ello fuera así, nunca se podría alcanzar ningún conocimiento, pues el *processus* no comenzaría jamás. Tal objeción solo es válida si se supone que no se está en posesión, en absoluto, de una idea verdadera desde el comienzo, y que solo un método externo puede dárnosla. Ahora bien, nunca partimos de la nada: «el entendimiento, por su fuerza nativa, se forja instrumentos intelectuales con cuya ayuda adquiere otras fuerzas, en vista de otras producciones intelectuales, y gracias a ellas adquiere otros instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación» (§ 31). El método consiste, así pues, en corregir, en mejorar la actividad espontánea del entendimiento. Un ejemplo —procedente, a través de Bacon, de la tradición humanista— ayuda a comprenderlo: esa misma objeción podría significar que, para forjar el hierro, hacen falta herramientas, y que para forjar esas herramientas hacen falta aún otras herramientas. Conclusión: nunca se habría podido comenzar a forjar hierro. Sin embargo, de hecho el hombre ha comenzado, mediante sus instrumentos na-

turales (el cuerpo y su uso gestual), a fabricar instrumentos rudimentarios, y poco a poco los ha ido perfeccionando. Sucede lo mismo con el método y las ideas verdaderas.

La primera parte del método (§§ 50–90) consiste en una confrontación de la idea verdadera con los tres tipos de idea que se oponen a ella —la idea ficticia, la idea falsa, la idea dudosa—. Si es la idea ficticia la que sirve de referencia (los otros dos tipos solo son definidos en relación con ella), esto significa que la verdad ya no es pensable en una simple relación de oposición con lo falso —también aquí estamos ante una posición estable del spinozismo, pero la instancia mayor es la ficción, y no la imaginación, como sí lo será más tarde, cuando Spinoza piense más bien en términos de producción de conocimientos—. A esta primera parte le son añadidas algunas reflexiones sobre la memoria y el lenguaje (§§ 88–89).

La segunda parte del método (§§ 91–110) consiste en una investigación sobre la definición y la demostración. El objetivo es desarrollar la potencia del entendimiento: tener ideas claras y distintas, concatenarlas de manera que nuestra mente reproduzca, tanto como se pueda, la concatenación de la naturaleza. La obra queda interrumpida cuando se están describiendo las propiedades del entendimiento.

El término clave del libro es, así, el de «entendimiento» (*intellectus*). En él desemboca la narración del prólogo, comenzada en términos de *animus* y de *mens* (alma y mente, la instancia atormentada por los acontecimientos de la vida, la que es distraída, según dicho prólogo, por los bienes ordinarios). Lo realmente peculiar de esta narración consiste, justamente, en que ha conducido al lector desde las incertidumbres y los errores de estas instancias a la fuerza productiva del entendimiento. En cuanto al «yo» que escribe el tratado, parece dispersarse entre estas funciones, y su unidad está menos en un carácter fundador que en el

hecho de que proporciona el apoyo que hace que se pase de la una a la otra. La forma del pensamiento verdadero «debe depender de la potencia y de la naturaleza misma del entendimiento» (§ 71); estudiar la memoria es distinguir entre la que se refuerza por el entendimiento y la que se refuerza sin él. Es por contraste con este como se describe la imaginación (a propósito, justamente, de la memoria): «entiéndase lo que se quiera por *imaginación*, a condición de que sea algo diferente del entendimiento y en lo que el alma desempeñe una función pasiva» (§ 84). También es en relación con esta oposición entre entendimiento e imaginación como es situado el lenguaje (§§ 88–89). Es aquí, por tanto, donde se traza la frontera decisiva.

«Certeza», «método», «ideas claras y distintas», oposición entre entendimiento e imaginación: otros tantos índices lexicales y conceptuales que remiten al mundo cartesiano, al igual que la expresión «experiencia vaga» y el ejemplo de las herramientas remiten al de Bacon. Pero, en cada ocasión, remiten a estos mundos operando ciertos desplazamientos, cierta reescritura, ciertos cambios de intención que muestran un trabajo conceptual con el que se intenta plantear unas cuestiones que no son ya ni cartesianas ni baconianas. ¿Equivale esto a decir que, cuando dichas cuestiones hayan sido desarrolladas del todo, Spinoza romperá con las tesis del tratado? El problema es complejo. Lo que sí es cierto es que su autor no lo lleva a término (las razones de este inacabamiento siguen siendo debatidas por los comentaristas), que no hace que se difunda en el círculo de sus amigos más próximos tanto como la *Ética* (la prueba de ello está en que Tschirnhaus, que ha tenido acceso a esta última, y que está particularmente interesado por las cuestiones metódicas —hasta tal punto que más adelante escribirá una *Medicina de la mente*— pide el tratado en vano a su autor; de hecho, solo podrá leerlo en la edición póstuma de sus obras). No obstante, Spinoza hace clara alusión a él en la

segunda parte de la *Ética* (prop. 40, sch. 1), y en una carta de junio de 1666 a Bouwmeester retoma sus temas, pero para delimitarlos: para comprender todo esto —escribe— no es necesario conocer la naturaleza del alma por su causa primera (una *historiola* a la manera de Bacon es suficiente); por el contrario, es preciso entender que para los objetos tratados en la *Ética* la descripción ya no es suficiente, y que este conocimiento por la causa primera se convierte en necesario. En adelante, la explicación genética tendrá más importancia que la descripción rememorativa. Ello quiere decir que, para Spinoza, un mismo tema puede ser tratado según varios registros —pero tal vez con los mismos efectos—.

Esta evolución puede hacernos reflexionar sobre la manera como se constituye un sistema, retomando algunos temas para reorganizarlos de otro modo, dominando poco a poco las cuestiones que su desarrollo produce, descubriendo, en fin, el género de exposición que mejor conviene a sus estructuras.

2. EL *BREVE TRATADO*

Esta obra no solo ha permanecido inédita en vida del autor, sino que está ausente incluso de sus obras póstumas publicadas en 1677. Cuando Stolle y Halmann visitan, a comienzos del siglo XVIII, al hijo de Rieuwertz, el editor de Spinoza, les muestra una primera versión de la *Ética* escrita en neerlandés en la que se incluye un capítulo sobre el diablo. Será a comienzos del siglo XIX cuando se descubrirá y publicará este texto, que contiene, efectivamente, un capítulo sobre el diablo (y en el que se dice que no puede existir)². El título, *Breve tratado sobre Dios, el hombre y*

² Boehmer ha sido el primero en publicar el sumario que había descubierto en un ejemplar de la *Vida* de Colerus (Halle, 1852). Luego se descubrió el texto entero, en dos manuscritos (designados usualmente como A y B); Van Vloten lo publica en 1867 en un Suplemento a las obras de Spinoza.

su felicidad, le fue dado entonces. Se ha discutido mucho para saber si se trata de la traducción neerlandesa de un original latino de Spinoza, de un texto redactado directamente en neerlandés, o incluso de un resumen, hecho por sus discípulos, de conferencias pronunciadas ante ellos por Spinoza. El estado actual de la investigación nos lleva a considerar que la primera hipótesis es la más plausible. El libro ha sido desatendido durante mucho tiempo por algunos investigadores, que prácticamente han negado su autenticidad bajo el pretexto de sus inciertas condiciones de redacción y, sobre todo, su incoherencia. Sin embargo, hoy parece estar claro que la coherencia existe, a poco que no se intente medirla, a la fuerza, según el raso de las tesis de la *Ética*. A la inversa, otros lectores han pretendido ver en la obra el eslabón perdido entre el spinozismo de la madurez y el neoplatonismo, el panteísmo o el naturalismo de la Italia del Renacimiento. Semejantes hipótesis merecerían demostraciones más sólidas que las que han sido aportadas hasta el momento³.

Ante el *Breve tratado*, se nos plantea un problema de datación: cuando la obra fue descubierta se la consideró, un poco precipitadamente, como el primer texto de Spinoza (posiblemente debido al estatuto de esbozo que le fue asignado). El *Tratado de la reforma del entendimiento* se convertía así, de manera natural, en el segundo, lo cual no dejaba de plantear algunas dificultades (la lógica del *Breve tratado* es más cercana a la del sistema definitivo). Filippo Mignini ha sido el primero en sugerir, convocando argumentos que parecen bastante probables, la inversión de este orden⁴. También ha mostrado que el *Breve tratado* es mucho más

³ Esta línea de interpretación se remonta al siglo XIX (Avenarius y Sigwart). Después ha conducido, por lo menos, a un trabajo interesante: la edición, por parte de Gebhardt, de las obras de León Hebreo.

⁴ Cf. F. Mignini, «Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza», *La Cultura*, 17, 1979, 1/2, pp. 87-

coherente de lo que se había supuesto durante mucho tiempo. Nos ofrece un valioso testimonio de una etapa del desarrollo de la filosofía spinozista que puede ser estudiada por sí misma; a diferencia de lo que sucede con el *Tratado de la reforma del entendimiento*, su plan comprende ya, de manera embrionaria, el de la *Ética*.

En la primera parte se trata de Dios. Se establece, en primer lugar, su existencia, y luego se trata de su esencia. A continuación, se analizan sus atributos, en el sentido amplio del término, en un lenguaje que retoma el de la tradición cristiana (providencia, predestinación) e incluso toma prestadas de la escolástica las nociones de *natura naturante* y *natura naturata*. Sin embargo, lo que se constituye con este vocabulario es un pensamiento original que afirma con fuerza la unidad de la naturaleza. Procede distinguiendo entre aquello que se puede atribuir a Dios, los atributos en sentido estricto —es decir, los que nos hacen conocer la naturaleza divina (pensamiento y extensión)—, los atributos que no son sino *propria* —esto es, los que pertenecen en propio a Dios sin que su conocimiento, no obstante, nos haga conocer su esencia: la necesidad de su acción, el hecho de que toda cosa tienda a conservarse en su ser (es este el sentido dado a la palabra «providencia»)— y, finalmente, los términos que de ninguna forma conciernen a Dios, como «bondad» o «misericordia». Así, esta criba crítica permite, partiendo de las opiniones corrientes acerca de la divinidad, y conservando en parte su léxico, construir un concepto completamente diferente: el de un principio primero, causa inmanente de la que todo ha surgido necesariamente.

En la segunda parte se trata del hombre. Comienza distinguiendo tres géneros de conocimiento: opinión, creencia, saber.

160, y su *Introduzione a Spinoza*, Bari, Laterza, 1983. Son los trabajos de Mignini los que han conseguido, finalmente, establecer la verdadera dimensión del *Breve tratado*.

Después, muestra cómo las pasiones se fundan en la opinión y se analizan estas diferentes pasiones⁵. Finalmente, ofrece un estudio de las condiciones de la verdadera libertad, tal como la estructura del alma humana la hace posible: consiste en la unión del entendimiento con Dios, que le permite producir ideas en sí mismo y extraer de sí los efectos que concuerdan con su naturaleza. En las dos partes del tratado se aplica, por tanto, el programa que había sido trazado en el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

La forma de exposición no es aún la de la demostración geométrica. Pero dos anexos se aproximan a ella. El primero, que concierne a Dios y la sustancia, no debe ser muy distinto de las proposiciones que Spinoza escribió en carta a Oldenburg en 1662. Se presenta por axiomas, proposiciones, demostraciones. El segundo retoma de manera sintética las características del alma humana.

En el seno de la primera parte se insertan dos diálogos (el primero, entre el entendimiento, el amor, la Razón y la concupiscencia; el segundo, entre Erasmo —el que desea saber— y Teófilo —el amigo de Dios—). Son los únicos diálogos formalmente escritos por Spinoza, pero son índice de esa escritura adversativa de la que hallamos numerosos ejemplos en su obra. En la misma medida en que Spinoza es reticente a refutar nominalmente a sus adversarios, su pensamiento se expone, de buen grado, mediante la discusión de las posiciones por relación a las cuales él se define. En el caso del *Breve tratado*, los diálogos tienen en común con la escritura del prólogo del *Tratado de la reforma del entendimiento* que encuentran la expresión del *yo* —y, en cada caso, para articularlo con un discurso teórico anónimo (en el *Tratado de la reforma*, el *yo* precede al anonimato; en el *Breve tratado*, es insertado en su seno, y enunciado explícitamente), pero aquí es puesto a distancia, en

⁵ Cf. Charles Ramond, «Les mille et une passions du *Court Traité*», en *Spinoza et la pensée moderne*, París, L' Harmattan, 1998, pp. 11–26.

boca de personajes aún más diferentes del autor que el narrador del prólogo—. En la *Ética*, semejante procedimiento desaparecerá, aunque un equivalente de su tono reaparece tal vez en el tono de las últimas páginas de la quinta parte⁶.

3. LOS *PRINCIPIA* Y LOS *COGITATA METAPHYSICA*

Los *Principios de la filosofía de René Descartes*, demostrados geométricamente por B. de Spinoza, son fruto, como ya hemos dicho, de las lecciones impartidas a Cassearius. Las razones por las que son publicados son las mismas que las razones por las que el curso ha sido dictado. Antes que exponer su propia doctrina, Spinoza prefiere explicar la de Descartes. Esto implica que, entre las diferentes filosofías existentes, la de Descartes posee cierta superioridad —puede abrirse con ella el combate contra las ideas falsas—. Implica también que Spinoza no se considera a sí mismo un cartesiano, y que reivindica, al menos en el libro, esta diferencia, pues le ha pedido a Lodewijk Meyer que así lo escriba en el prefacio: «Que no se crea, pues, que el autor da a conocer aquí sus propias ideas, o incluso ideas que gocen de su aprobación. Si juzga que algunas son verdaderas, y si reconoce haber añadido algunas de su propia cosecha, se ha topado, sin embargo, con muchas otras que rechaza como falsas, y a las que opone una convicción profundamente diferente». Por ejemplo, la distinción entre entendimiento y voluntad y, más aún, la idea cartesiana según la cual existirían «ciertas cosas por encima de la humana comprensión». Todo puede ser comprendido y explicado con tal de que se halle la vía para dirigir el entendimiento. Esta vía no es la del cartesianismo⁷.

⁶ Los dos diálogos han sido vinculados con los *Diálogos de amor* de León Hebreo, de los que Spinoza poseía una traducción española en su biblioteca.

⁷ Sobre la física de los *Principia*, véase el estudio de André Lécritvain aparecido en los dos primeros números de los *Cahiers Spinoza* (1977 y 1978).

En cuanto a los *Pensamientos metafísicos*, de difícil datación, en ellos se organiza, siguiendo los ejes de la filosofía escolar (una primera parte consagrada a la metafísica general —teoría del ser y de sus afecciones, los trascendentales—, y una segunda parte que trata de la metafísica especial: Dios y sus atributos, el alma humana), un camino a través del léxico tradicional y cartesiano para transformar poco a poco las nociones y acercarse a lo que se convertirá en el juego semántico spinozano. Volvemos a encontrar aquí la tesis de la relatividad de mal y bien, la crítica de las formas sustanciales, de los accidentes reales, de los entes de razón. Pero no nos topamos con la unicidad de la sustancia (aun cuando la simplicidad de Dios sea afirmada): se dan al menos dos sustancias, el pensamiento y la extensión; el término «atributo», por el contrario, designa lo que la teología tradicional entiende por él (bueno, creador, etc.), delimitando muy cuidadosamente su realidad. Por lo que hace al alma humana, es eterna, pues es una sustancia.

En suma, mientras que el *Breve tratado* está instalado en el dominio propio de la «metafísica especial» —como hacía Descartes en la dedicatoria de las *Meditaciones*: asignaba dos objetos a los *studia metaphysica*, Dios y el alma—, en los *Cogitata* se añade la parte general, esa que la metafísica calvinista está elaborando bajo el nombre de ontología. En la *Ética* será retomado el esquema del *Breve tratado*, pero para hacerlo estallar: en sus tres partes, y luego cinco, se trata de Dios y del alma humana, pero no son ya reductibles al marco, ahora demasiado estrecho, de la metafísica escolar.

4. EL TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

«Teológico-político» no significa, como a veces se piensa, que de lo que se trata es de confrontar teología y política. El subtítulo del tratado lo indica claramente: «en el cual se muestra que la li-

bertad de filosofar no es perjudicial para la piedad, para la paz ni para la seguridad del Estado, sino que, por el contrario, les es muy útil». El objeto del texto es, por tanto, la libertad de filosofar, que es confrontada con dos ámbitos: la teología (ámbito de la piedad) y la política (ámbito de la paz y la seguridad), para plantear la cuestión de si en uno u otro se pueden encontrar razones para disminuirla o prohibirla. ¿Qué se debe entender por «libertad de filosofar»? El término «filosofía» significa dos cosas para Spinoza: por un lado, el parloteo especulativo en que reconoce una de las características del *ingenium* de los griegos (pero que otros pueblos pueden heredar desde el momento en que construyen una escolástica sobre ese modelo; a esto lo llama nuestro autor «delirar con los griegos»); por otro, el uso de la razón no solamente en eso que hoy llamamos nosotros «filosofía», sino también en las ciencias. Esto no implica que la filosofía sea verdadera; puede ser falsa. Lo importante aquí es que pueda expresarse. Tal fórmula se halla a menudo en la correspondencia, en la escritura de Spinoza y también en la de sus correspondientes: «os hablo con la libertad de filosofar» significa que se escribe sin tomar precauciones particulares, como se hace entre gentes que carecen de prejuicios. La expresión, así pues, es perfectamente corriente en el siglo XVII. Lo singular del *TTP* es que en él se aplica esta noción fuera del ámbito que hasta entonces le estaba reservado: en una obra pública y para defender una libertad pública.

Si es preciso defenderla, ello se debe a que aparentemente tiene adversarios. Estos emplean dos tipos de argumentos, los cuales determinan las dos partes, de longitud desigual, del tratado, y que corresponden al doble adjetivo del título, a las dos direcciones indicadas por el subtítulo: la libertad de filosofar, ¿es perjudicial para la piedad (quince primeros capítulos)?, ¿es perjudicial para la paz y la seguridad del Estado (cinco últimos capítulos)? Estos dos puntos de vista serán adoptados sucesivamente,

incluso aunque, de hecho, el detalle de los análisis mezcle en ocasiones los registros —pues para comprender las determinaciones de la piedad es preciso considerar la historia de la Biblia, lo que implica tratar del Estado de los hebreos, esto es, decir ya algunas palabras, en la primera parte, sobre la necesidad del Estado en general; simétricamente, entre las amenazas que pueden minar el poder del Estado, se han de tener en cuenta las pretensiones de las Iglesias, que se dicen guardianas de la piedad, esto es, volver de nuevo, en la segunda parte, sobre cuestiones religiosas, pero bajo otro ángulo—. La estructura de conjunto es, sin embargo, muy clara. En la primera parte, para establecer los límites puestos por la piedad, se deben determinar sus fuentes y nuestros medios para conocerlas. Consta de tres movimientos: primero, del estudio de los instrumentos de la Revelación —incluirlá, por tanto, un análisis de la profecía, de la ley divina, de la elección, de las ceremonias, de los milagros (capítulos 1–6)—. A continuación, se tomará en consideración la Sagrada Escritura (capítulos 7–11). Finalmente, se confrontará Sagrada Escritura y palabra de Dios a fin de delimitar el campo exacto de esta última y su relación con la libertad de filosofar (capítulos 12–15). En la segunda parte se deben establecer los límites impuestos por la paz y la seguridad del Estado. Se ha de determinar, por tanto, qué derechos le han sido entregados a este y de qué manera son puestos en práctica concretamente, lo que implica, de una forma muy clásica, un estudio del pacto social y, mucho menos clásicamente, un análisis del funcionamiento real que le subyace.

En el primer movimiento del texto, es instructivo confrontar la manera como Spinoza habla de la profecía con la forma como trata del milagro: dos vías inversas para llegar a lo mismo. La profecía aparece como el vector obligado de la Revelación, considerada por todos como norma de la piedad. Es importante, así pues, fijar su estatuto y límites para saber lo que la piedad impone y lo

que prohíbe. Como ya no hay profetas, el estudio se focaliza en los materiales proporcionados por la Biblia, la cual aparece, en este punto del razonamiento, como la puesta por escrito de las profecías. Se plantean tres preguntas: ¿qué es un profeta?, ¿cuáles son sus objetos propios, es decir, sobre qué enseña legítimamente?, ¿cuáles son los objetos que no son los suyos, esto es, los objetos sobre los cuales no tiene nada que enseñar, aun cuando suceda que habla de ellos? Es preciso comenzar, por tanto, estableciendo *qué distingue a la profecía de otros tipos de discurso*. El profeta es aquel que no demuestra, sino aquel que afirma; reivindica la verdad sin fundarla en una demostración, a diferencia de lo que sucede en el discurso racional. El discurso profético da una orden terminante que exige ser obedecida en la práctica. Es Dios quien habla a través del profeta, y la profecía obtiene su autoridad del hecho de que es inspirada. ¿Qué es la inspiración? ¿Cómo distinguirla, por ejemplo, del delirio? Para Spinoza, el profeta es un hombre piadoso cuya imaginación es particularmente viva. Así, volvemos a encontrar aquí la distinción entre entendimiento e imaginación. Hay dos tipos de hombre: el hombre de entendimiento (aquel que recurre a la luz natural, a la razón) y el hombre de imaginación, al que indignan las situaciones de injusticia y llama a los hombres a una mayor justicia y caridad. Es una interpretación laica de la figura del profeta, pero sin hostilidad. El profeta no es tachado de impostor o de loco, a diferencia de lo que podremos encontrar en la literatura clandestina o en los filósofos franceses del siglo XVIII. Simplemente, no es la verdad científica (filosófica) lo que distingue al profeta. *¿De qué habla el profeta?* Su discurso posee un contenido práctico: justicia y caridad —recuerda a los hombres las exigencias de ambas—. Son estos los únicos temas comunes a todos los profetas. El resto remite a las diferencias entre sus temperamentos, sus estilos, sus costumbres. Se puede deducir de lo anterior *acerca de qué objetos el pro-*

feta carece de la autoridad de hablar. El profeta no habla de cuestiones especulativas (¿cuál es la esencia de Dios o del Estado?), las respuestas que ofrece son prácticas. Cuando parece que aborda cuestiones de astronomía (Josué dice, por ejemplo, que el sol se detuvo), se pliega, de hecho, al lenguaje de los hombres de su tiempo, sencillamente porque comparte sus opiniones. Se ha de distinguir, por consiguiente, el momento en que el profeta habla de su objeto propio y aquel otro en el que no hace sino reflejar el estado de los conocimientos de su época. La inspiración del profeta solo atañe a cuestiones prácticas, y no al conocimiento teórico. Los profetas tienen razón desde un punto de vista ético, pero no son especialistas en política, como tampoco en matemáticas. Así pues, solo podemos retener de la profecía la exigencia de justicia y caridad, pero nunca podemos extraer de ella ninguna conclusión propiamente científica (por ejemplo, decidir si el sol gira o no alrededor de la tierra, ni siquiera aunque Josué haya podido creer detenerlo) o política (por ejemplo, decidir qué tipo de Estado es el mejor).

Lo esencial en toda esta demostración es ocupar el terreno del adversario: puesto que pretende que la profecía es superior a la Razón, rechazará todo argumento que sea puramente racional; por tanto, los argumentos solo deben ser extraídos de la Revelación misma. Es por ello por lo que Spinoza da una formulación pragmática de la regla *Scriptura sola* (solo la Escritura). Por lo que concierne a los milagros, al contrario, Spinoza no comienza revelando qué dice de ellos la Escritura. Enuncia qué puede conocer a su propósito la Razón, que enseña que todo en la Naturaleza se efectúa según leyes constantes. Si el milagro constituye una infracción de estas leyes, entonces no puede darse. La sola cosa que queda por analizar es la creencia en el milagro. Pero este curso de la Razón es confirmado a continuación por la Escritura misma. Se podría creer que aquí continúa siendo aplicada la regla

enunciada, pero, de hecho, vemos que se introduce una variación, pues ¿cómo podrían reivindicar los derechos de la razón unos textos —los de los profetas— que son puramente imaginativos? Así pues, aquí es anticipada la idea de que ciertos textos bíblicos no dependen de la profecía, sino del entendimiento. Se trata de los textos atribuidos a Salomón. Spinoza matiza, por tanto, la identificación de Escritura y profecía introduciendo discretamente la noción de géneros literarios en la Biblia. En cualquier caso, en este estadio, que es el del análisis de los instrumentos de la Revelación, la Escritura no es estudiada aún por sí misma; es, simplemente, la fuente de la que extraer materiales.

En el segundo movimiento, en cambio, la Escritura es tomada como objeto, y no ya únicamente como fuente. De lo que ahora se trata es de preguntarse por su sentido y estatuto. Spinoza construye un método de interpretación cuyo primer punto consiste en afirmar la identidad del procedimiento que interpreta la naturaleza y el que interpreta la Escritura. No hay divergencia fundamental entre las ciencias del sentido y las ciencias del mundo físico. Es esta una toma de posición firme, que va en una dirección perfectamente opuesta a la de eso que más tarde Dilthey y sus sucesores situarán en la base de la hermenéutica. El segundo punto está unido a una nueva formulación del principio de la Escritura sola: tal principio es común a todas las lecturas protestantes, pero Spinoza lo entiende de manera del todo distinta. Usualmente, ese principio da por supuesta la homogeneidad del texto bíblico. Puesto que es preciso reconocer que la Biblia, leída literalmente, contiene un gran número de pasajes oscuros, contradictorios, inmorales, etc., ¿cómo puede decirse que se basta por sí sola? La respuesta católica consiste en rodearla del comentario representado por la tradición y el magisterio. Para los protestantes, que rechazan este añadido al texto, se hace necesario hallar un criterio que evite la oscuridad y las contradicciones y que es-

cape de la arbitrariedad individual. Este criterio es el principio de la analogía de la fe, que consiste en explicar los pasajes oscuros por los pasajes claros. Semejante principio solo puede funcionar si la Biblia conforma un todo. Spinoza hace la apuesta inversa. Los diferentes libros de la Biblia nos informan sobre épocas diferentes y sobre actores diferentes. Preguntar a la Escritura sola equivale a prohibirse investigar en otros sitios —es decir, en la razón, pero también en textos bíblicos heterogéneos— qué quisieron decir sus autores. Como puede observarse, el principio se aplica únicamente al sentido, pero no a la verdad del texto. No se trata de saber si Moisés o Josué han dicho la verdad, sino, en primer lugar, de saber qué han dicho. No se podrá suponer, por tanto, que han querido decir lo que nosotros sabemos que es cierto. Así, cuando Moisés dice que Dios es un fuego, o que es celoso, en lugar de precipitarnos hacia la interpretación alegórica, debemos, primero, preguntarnos si tales expresiones concuerdan o no con lo que sabemos de las opiniones y de la manera de pensar de sus autores. Sucede que la respuesta es diferente en los dos casos: sabemos, por el contexto, que Moisés se representa a Dios como un ser inmaterial; así pues, no ha podido querer decir propiamente que Dios es un fuego, y por eso se ha de interpretar la expresión en sentido figurado. En cambio, Moisés carece por completo de la idea de una divinidad exenta de pasiones y, por tanto, es preciso tomar la segunda fórmula en sentido propio. Se observará de este modo que la Biblia queda fragmentada en una serie de unidades dependientes menos de los redactores que de los actores que aparecen en los diferentes libros. Este método, enunciado en el capítulo 7 del *TTP*, es aplicado al Antiguo Testamento en los tres capítulos siguientes, y al Nuevo en el capítulo 11. Los resultados de dicha aplicación son estos: los diferentes libros de la Biblia no han sido redactados por aquellos a quienes se atribuye usualmente su redacción (Moisés, el *Pentateuco*; Josué,

el *Libro de Josué*, etc.), y las incoherencias de los libros históricos son prueba no solo de que han sido reunidos bastante tarde, sino de que, además, esta redacción última ha quedado inacabada. Por último, los libros pertenecen a géneros literarios diferentes: algunos dependen de la Razón (como los textos atribuidos a Salomón o las epístolas de los Apóstoles), otros consisten en textos de leyes o en simples crónicas de reinos.

Con el tercer movimiento se sacan las consecuencias de esta crítica. Tras los capítulos consagrados a limitar y desacralizar, como parece, los diferentes libros de las Sagradas Escrituras, un interlocutor podría objetar lo siguiente: al minar la creencia en la autenticidad de los libros, al subrayar su carácter heterogéneo, al reducir la profecía a la imaginación y el milagro a la ignorancia de las leyes de la naturaleza, ¿no se ha destruido la palabra de Dios? La respuesta es que no; se ha de distinguir entre palabra de Dios y Sagradas Escrituras. El conjunto de los libros que las componen está sometido a los mismos azares que los libros profanos —problemas de oscuridad, de atribución y de alteración—. En cambio, la teología o palabra de Dios es el nudo común, invariable, de todos estos libros. Dicho nudo se reduce al mandato de la justicia y la caridad. Una conducta justa y caritativa puede, posiblemente, ser también consecuencia del razonamiento filosófico, pero la particularidad de la palabra de Dios está en que enseña dicha conducta sin razonamiento, por la experiencia o por el ardiente llamamiento que a ella hacen los profetas. Asentado esto, poco importa que se pueda reconstruir o no el detalle de lo que estos hayan querido decir, o los episodios oscuros de la historia narrada; lo que importa es el mensaje esencial del que la historia pone tantos ejemplos: la conducta hacia el prójimo. La piedad consiste para todos, por tanto, en recibir este mensaje y en hacerlo verosímil para uno mismo, es decir, en adaptarlo a la complejidad propia. Nada en semejante mensaje se opone a la libertad de filo-

sofar. Al contrario, quien pretende prohibir esta libertad impide con ello que cada cual adapte aquel mensaje a su propia complejión. Se opone, por tanto, a la piedad.

La segunda parte de la obra concierne a la política. Exactamente de la misma manera como ha comenzado por tomar el discurso de la piedad en su literalidad —es decir, apoyándose sobre la Escritura—, Spinoza comienza aquí tomando el discurso del Estado literalmente, es decir, apoyándose en eso que lo justifica en la Edad Moderna: el contrato social. Spinoza enuncia, por tanto, una teoría de la soberanía surgida del pacto en función del cual los individuos entregan su derecho natural a la sociedad que constituyen, a fin de que esta tenga la mayor potencia posible para protegerles de los daños que pueden ocasionarles la Naturaleza y los demás hombres. Así es como se convierten en ciudadanos y súbditos. Pero apenas recuerda esto, Spinoza afirma que, si es verdadero, lo es más en la teoría que en la práctica. En efecto, mientras que los ideólogos del contrato describen las pasiones como típicas del estado de naturaleza y, una vez creado el Estado, apenas consideran ya más que los obstáculos o los frenos a su buen funcionamiento, Spinoza, por el contrario, identifica derecho natural y derecho pasional, y constata que, desde este punto de vista, nada cambia una vez constituida la soberanía. Las pasiones no son vicios rechazables; son partes esenciales de la naturaleza humana, y no hay ninguna razón para que desaparezcan, como por ensalmo, después del pacto. La consecuencia es clara: el Estado nunca se ve tan amenazado por causas exteriores cuanto lo está por sus propios ciudadanos. Puede, ciertamente, oponerse a sus pasiones mediante la fuerza, pero tal expediente no se puede prolongar. Le es preciso, así pues, encontrar un muro de contención más sólido: otro juego pasional, o la satisfacción de las necesidades y los intereses (pero aún será preciso convencer a los ciudadanos de que las medidas tomadas en este sentido van a servir

para conseguirlo, lo cual remite nuevamente a las pasiones y a los símbolos). Entre las pasiones que el Estado puede utilizar en beneficio propio se cuenta, evidentemente, la pasión religiosa, pero se trata de un arma de doble filo: puede excitar a los pueblos a odiar y a masacrar a los reyes a los que se les había enseñado a adorar; el cuerpo de eclesiásticos necesario en todo aparato religioso, cuando no es controlado, se autonomiza o se pone al servicio de otro, lo cual hace del remedio algo peor que la enfermedad. En un Estado moderno, en el que el equilibrio de las pasiones ya no puede proceder de una solución teocrática, es necesario, así pues, que el soberano tenga el control de los eclesiásticos y no a la inversa. Se podría creer que se está leyendo a Hobbes. Sin embargo, hay un punto de divergencia esencial: si el soberano debe controlar las instituciones religiosas, tiene interés, por el contrario, en reconocer y proteger la libertad de expresión de los ciudadanos. De no hacerlo, se expone a las más violentas revueltas, pues los motivos para negar a los ciudadanos la libertad de expresarse tienen, lo más a menudo, un origen religioso, y el Estado que los acepta se pliega de hecho a la voluntad de las Iglesias. La segunda parte concluye así, nuevamente, con la necesidad de conceder la libertad de filosofar —no porque sea un derecho abstracto normativo, sino porque se corresponde con el derecho real, es decir, con la potencia, del Estado—.

Las dos partes del texto, y los cuatro movimientos que las componen, han desembocado de este modo en una respuesta única a la cuestión indicada en el subtítulo de la obra. Toda la reflexión estaba orientada, por tanto, hacia esta conclusión, doblemente demostrada. Pero, a lo largo de su itinerario, Spinoza ha tenido que abordar un gran número de cuestiones intermedias, ha debido intervenir en debates preexistentes, se ha visto en la necesidad de crear instrumentos de análisis ahí donde no los había. Para evaluar el alcance del tratado también debemos tener

esto en cuenta. Quedémonos aquí con cuatro cuestiones: las Sagradas Escrituras; el fundamento del Estado; pasiones e *ingenium*; los aparatos eclesiásticos. Las dos primeras han sido objeto inmediato de controversias; las otras dos, poco subrayadas en las polémicas, pueden llevarnos a reflexionar sobre la relación de Spinoza con algo así como las «ciencias humanas» (el término no es de la época): se trata de la manera como nuestro autor elabora, explícitamente o en estado práctico, instrumentos para el análisis de las sociedades.

1/ La lectura spinozista de la Biblia (a menudo aislada de su contexto) ha sido percibida como una crítica destructiva, de una violencia inaudita. Sin embargo, no era la primera vez que las certidumbres oficiales sobre la Biblia eran puestas en cuestión: Lorenzo Valla, Erasmo y los exégetas protestantes ya habían sometido el texto sagrado a la crítica filológica⁸. Tampoco era la primera vez que esta crítica se asociaba a tesis políticas: Thomas Hobbes lo había hecho en la tercera parte del *Leviatán*. Pero posiblemente es la primera vez que se ofrece una argumentación así de radical. La crítica de la superstición y de los milagros gana en coherencia, y la relación entre la profecía y la imaginación se funda en una antropología rigurosa. Además, el rechazo de la mosaicidad del *Pentateuco* socava, en opinión de los controversistas, las bases de la creencia. En la época de Spinoza, la autoridad de los libros sagrados se fundaba sobre su autenticidad; negar que sus autores sean los que tradicionalmente han sido considerados como tales equivale a quebrar la continuidad de la Revelación y, consiguientemente, a retirar a las Sagradas Escrituras su pretensión a la legitimidad. Además, para los calvinistas, que han estado

⁸ Cf. François Laplanche, *L'Écriture, le sacré, l'histoire. Erudits et politiques protestants devant l'Écriture en France au XVII^e siècle*, APA, Presses Universitaires de Lille, 1986.

entre los primeros refutadores del tratado, y han sido los más numerosos, la inmutabilidad del texto bíblico es una de las condiciones del principio de la *Sola Scriptura* sobre el que edifican sus Iglesias. Es preciso ir más lejos aún para comprender sus dificultades. Los calvinistas habían desarrollado una lectura de la Biblia extremadamente crítica en relación con la idolatría y la superstición. Al insistir sobre la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, Spinoza parece estar utilizando sus argumentos para llevarlos más allá de lo que es aceptable. Los calvinistas habían subrayado la continuidad entre los dos Testamentos, hasta tal punto, a veces, que convertían el Estado hebreo en modelo para el pensamiento político. Spinoza presupone esta continuidad, pero la lleva hasta el punto de negar la divinidad de Cristo y, simétricamente, de recusar toda validez actual para las leyes mosaicas. Parece poner en cuestión, por tanto, en su punto clave, el equilibrio intelectual sobre el que se asienta la institución del saber de su tiempo⁹.

2/ A los problemas escriturarios están ligados ciertos problemas políticos. Como hemos recordado, los Países Bajos conocen entonces, desde hace un siglo, un conflicto de legitimidad que concierne simultáneamente a la estructura del Estado y a las relaciones entre Estado e Iglesia. Ello es tanto menos desatendible cuanto que toda Europa ha conocido, desde la Reforma, guerras de religión o desórdenes sobredeterminados por las oposiciones religiosas. Nos encontramos ante dos teorías del funcionamiento de la sociedad, ante dos modelos políticos:

— Del lado del calvinismo estricto, lo religioso debe ser independiente de lo político, lo que implica, de hecho, que lo político deba estar sometido a lo religioso o, cuando menos, a las pre-

⁹ Sobre la intención y el contenido del *TTP* en materia bíblica, véase Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, París, P.U.F., 1965.

siones de lo religioso. Los sínodos calvinistas, sin exigir el poder en todos los ámbitos, reclaman un poder de control en materia de censura, de costumbres, de publicación. Uno de los argumentos que desarrollan consiste en referirse al modelo del Estado de los hebreos: si Dios mismo ha dado una legislación a una nación, no puede ser sino un modelo para todo Estado; y, por supuesto, lo que se lee en la Biblia es la preeminencia de los sacerdotes sobre los reyes. De ello se deduce la superioridad actual de los pastores sobre el Magistrado civil¹⁰.

— Del lado de los republicanos, en cuyos escritos toman partido por el Pensionado y los Regentes, las actividades religiosas, por el contrario, deben someterse a lo político por miedo a que conduzcan a la deslegitimación de la soberanía e incluso a la guerra civil. Es en la obra de Lucius Antistius Constans donde este rasgo se halla más acentuado: la piedad no constituye sino una parte de la actividad humana; el derecho que la concierne ha sido delegado al soberano, como los demás derechos. Así pues, es al Estado a quien corresponde nombrar a los pastores y a los administradores del culto. También debe ejercer el control sobre la predicación. Para apoyar este punto de vista, la teoría del pacto originario proporciona una justificación: si los hombres viven en sociedad, es gracias al pacto, del cual han surgido los magistrados. Los únicos límites a su autoridad son aquellos que se remontarían al pacto mismo.

En el resto de Europa se afirman las monarquías absolutas, las cuales se apoyan sobre una tercera tesis: la del derecho divino

¹⁰ No encontramos tesis semejantes en Calvino, y su práctica en Ginebra tampoco las confirma (aunque ya haya en él una exigencia moral y social en referencia al magistrado). Se habla equivocadamente, por tanto, de «teocracia ginebrina». Pero, después de Calvino, el tono se endurece, y, además, el modelo de la «teocracia» hebraica (término tomado de Flavio Josefo) ha hecho su aparición en la discusión. No nos hemos de extrañar si vemos que Spinoza retoma el término y los temas de este debate.

de los reyes. Para evaluar los envites de estas diversas teorías, se hace preciso recordar el campo político en el que se define este horizonte intelectual: más de un siglo de conflictos y de guerras civiles (sin contar los regicidios), ligados en lo esencial a las divisiones religiosas. Es por ello por lo que los envites del debate pueden tener repercusiones europeas, aunque la situación en los Países Bajos sea excepcional.

La obra de Spinoza se inserta, así pues, en este debate. Nuestro autor toma posición, muy claramente, contra la teocracia y contra el absolutismo de derecho divino. Se alinea con aquellos que elaboran una teoría del contrato, pero es un compañero de viaje que toma rápido algunas distancias: para defender tesis que son comunes, introduce otros principios, y a veces extrae de ellos otras conclusiones. En cuanto a la manera como trata el modelo del Estado de los hebreos, depende más de un procedimiento histórico y antropológico que del propio del derecho natural clásico. En efecto, según Spinoza este Estado no es un modelo universal y no puede ser aplicado directamente a toda nación. Si no es un modelo, puede ser, sin embargo, un ejemplo de respuesta a ciertas necesidades de la naturaleza humana; representa una variante particular, como todo Estado, en función del *ingenium* del pueblo para el que ha sido instaurado. Constituir un Estado es hacer vivir conjuntamente, de manera justa, a hombres que tienen en común un *ingenium* formado por la historia e inscrito en las costumbres. Las leyes mosaicas ponen por obra la justicia y la caridad, pero en función de las características nacionales de los hebreos. La verdadera cuestión política consistirá, por tanto, en descifrar, a través de estas leyes, qué problemas de la naturaleza humana deben resolverse con ellas —problemas que son permanentes, mientras que las circunstancias bajo las cuales son resueltos cambian históricamente—.

3/ Así, se hace urgente subrayar, en el tratado, la importancia de la categoría de *ingenium* y de la reflexión sobre la relación

entre lo particular y lo universal: para asegurar la piedad, cada cual debe adaptar el «credo mínimo» de la justicia y la caridad a su propio *ingenium*. Para asegurar la paz del Estado, hacen falta leyes que se correspondan con el *ingenium* del pueblo. ¿Qué significa esta noción? Se trata, a la vez, de pensar que la naturaleza humana es una y la misma, y que cada hombre, cada pueblo, posee una individualidad reconocible, aun cuando sea construida a partir de materiales perfectamente comunes —las mismas leyes de la imaginación, las mismas pasiones—. Por tanto, Spinoza sitúa en el centro de la reflexión el nudo singular en el que vienen a conjugarse las leyes universales de la naturaleza humana. Se puede incluso hablar de una teoría de la historia, a condición de admitir que no implica una sucesión finalista de los imperios o de los momentos de la Razón.

4/ Por último, Spinoza se ve llevado a forjar, a medida que avanza su argumentación, sin formalizarlos siempre, instrumentos de análisis que sirven precisamente para reemplazar las nociones que proporcionan las religiones mismas. Así, insiste mucho sobre lo que es un cuerpo eclesiástico, sobre las pasiones que lo animan, sobre su función en el interior del Estado, sobre las condiciones que hacen que sea admitido o rechazado por la población (el aislamiento de los levitas fue una de las causas de la ruina del Estado hebreo), sobre la relación compleja en la historia entre Estado e Iglesia (el judaísmo es una religión que, de pública, se ha convertido en privada; el cristianismo, inversamente, de religión privada se ha convertido en pública: esta diferencia explica una cierta cantidad de sus características). Cuando Spinoza analiza qué es un cuerpo eclesiástico, puede parecer que reproduce temas ya conocidos. De hecho, innova al insertarlos en otra trama. Entre sus contemporáneos —entre aquellos que están en su campo, los críticos del «furor teológico»—, estos temas se reducen a la descripción de los tejema-

nejos de los sacerdotes, a la denuncia del peligro que suponen, y a su vinculación con las pasiones, pero vistas todavía de una manera exterior: el odio, el deseo de poder, la rivalidad... En la obra de Spinoza, por el contrario, estos rasgos entran en la descripción de un mecanismo, la cual se apoya en materiales históricos diversos. Se trata de analizar, por una parte, configuraciones históricas y sociales, y de considerar, por otra, cómo se imbrican en estas configuraciones los destinos de los individuos. En suma, de lo que se trata es de hacer una historia no individual de las individualidades. Estas configuraciones históricas, como las naciones, son algo intermedio entre los rasgos generales de la naturaleza humana y los destinos singulares. Tal es el caso, por ejemplo en la constitución mosaica, del error fatal que consiste en entregar solo a los levitas el sacerdocio. Habitualmente se lee este pasaje como si en él se tratase únicamente de explicar la decadencia progresiva del Estado de los hebreos. En efecto, se trata también de esto, pero es preciso sobre todo no desatender el modo de razonamiento de Spinoza en esta ocasión: recuerda que solo después del episodio del becerro de oro ha sido tomada la decisión, y que en la forma previa de la constitución de Moisés se confiaba el sacerdocio a los representantes de cada familia. A partir de este punto, el razonamiento consiste en comparar la situación que habría podido darse (y que había comenzado a darse en la Ley) con la que se ha dado de hecho. Ambas situaciones canalizan de manera diferente los mismos acontecimientos, los mismos rasgos de la naturaleza humana, pero ofreciendo resultados opuestos. Lo que plantea un problema no es el hecho de que un levita infrinja la ley; Spinoza admite que siempre sucede que un sacerdote, como puede hacerlo cualquier otro, comete un delito. Pero al proceder de una casta separada, el delito es percibido como escandaloso; esto no sería así, o lo sería menos, si viesese de alguien

próximo. Y, sobre todo, procede de una casta cuya institución separada recuerda sin cesar a los demás ciudadanos que son impuros. Dicho de otro modo, el texto no es especialmente anticlerical. No es necesario suponer que los sacerdotes se desvían de la norma más que los demás. E incluso si estos desvíos son lo bastante normales como para ser admitidos por los demás ciudadanos (admitidos, es decir, atribuidos a los individuos, pero no al grupo), lo que genera la indignación es que proceden precisamente de un grupo aislado y que pretende ser más puro y, por tanto, gozar de mayor legitimidad.

Que en un Estado, o en un grupo lo suficientemente numeroso, se pueda esperar que ciertos delitos sean cometidos: he aquí una mirada fría que anuncia lo que se leerá en el *Tratado político*. No es, por tanto, la infracción misma lo que cuenta; es la mirada arrojada sobre ella —mirada que, evidentemente, nada tiene de subjetivo, sino que es, ella misma, un producto social, el de la forma particular que han adoptado las relaciones interhumanas en el interior de semejante tipo de Estado particular—. Esta mirada depende así, muy precisamente, de la estructura social en juego. Se podría añadir —aunque Spinoza no lo escribe aquí— que si tal casta separada quiere mantener su poder, debe o bien impedir en mayor medida que las demás que se den infracciones en su seno, o bien mantenerlas en secreto. Pero su situación propia la expone a miradas más insistentes. El interés de lo dicho aquí sobre un aparato eclesiástico está en que muestra como objeto de la consideración filosófica eso que más adelante serán llamado facciones y, más tarde aún, partidos.

Así, escrito para responder a una cuestión decisiva en una coyuntura dada, el *TTP* ha sido llevado, poco a poco, a plantear problemas que transforman la teoría del Estado, del derecho, de la constitución del individuo y de las leyes del funcionamiento de las sociedades. Este panfleto se nos mues-

tra, por tanto, como uno de los lugares de nacimiento de las ciencias sociales¹¹.

5. LA ÉTICA

Hemos visto cómo desde 1659 Spinoza asocia la noción de un Dios filosófico a la búsqueda de la Ley verdadera y a la preocupación por practicarla. Sus primeras cartas a Oldenburg retoman estos temas —en ellas escribe sobre la «libertad filosófica»—, y las conversaciones que ambos han mantenido durante el verano de 1661 han tratado sobre Dios, los atributos, las relaciones entre pensamiento y extensión. Dicho de otra forma, las mismas cuestiones se plantean ahora en unos términos filosóficamente rigurosos, y las nociones cartesianas, que también son las propias de la nueva ciencia de la naturaleza, irrumpen en la escritura de nuestro autor, así como los nombres de Descartes y Bacon. Vemos una primera puesta en práctica de ello en el *Breve tratado* y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Pero parece que Spinoza, casi de seguido, se entrega a la redacción de una gran obra en la que expone su propia filosofía en su conjunto. Primero habla de dicha obra como de «mi Filosofía» o «nuestra Filosofía»; encontramos extractos de ella en la correspondencia con Oldenburg, y vemos cómo el círculo de amigos que se reúne en Ámsterdam

¹¹ Para conocer diferentes interpretaciones del *TTP*, cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlín, Akademie-Verlag, 1930; S. Breton, *Spinoza. Théologie et politique*, Desclée, 1977; A. Tosel, *Spinoza ou le Crépuscule de la servitude*, París, Aubier, 1984; L. Strauss, *Le Testament de Spinoza* (traducción francesa de textos de diferentes épocas; contiene el ensayo de Hermann Cohen «Etat et religion, judaïsme et christianisme chez Spinoza»), París, Cerf, 1991; H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, París, Vrin, 1993; Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, París, Vrin, 1996; J. Samuel Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge, C.U.P., 2001.

en torno a Simon de Vries discute algunos fragmentos. En una carta de 1665, Spinoza escribe a Bouwmeester: «por lo que se refiere a la tercera parte, próximamente os enviaré un fragmento». Añade que no ha terminado el trabajo, pero que puede enviar hasta la proposición 80. Ahora bien, la parte tercera que tenemos en la actualidad tiene menos de ochenta proposiciones. Podemos suponer, por tanto, que por aquel entonces incluía la materia que después ha pasado a engrosar las partes siguientes (cuarta y quinta). Poco más o menos en la misma época, la obra parece cambiar de título. En efecto, Spinoza escribe a Blijenbergh: «Demuestro en mi *Ética*, aún no publicada», que los hombres piadosos desean constantemente la justicia, y que «este deseo tiene su origen necesariamente en el conocimiento claro que poseen de ellos mismos y de Dios». Tales serán las proposiciones 36–37 de la cuarta parte de la *Ética*. Spinoza, pues, ha llegado muy lejos en la redacción. Pero también es en este momento cuando interrumpe su trabajo para entregarse a la composición del *Tratado teológico-político*, en la cual se demorará desde 1665 hasta 1670. Tenemos, por consiguiente, una primera versión («*Ética A*») redactada antes de 1665, en tres partes, llamada primero *Filosofía* y después *Ética*. Tras la publicación del *TTP*, Spinoza retoma el trabajo de la *Ética*, y debe haberlo terminado en 1675, pues ese año va a Ámsterdam para hacer que se publique (cartas 62 y 68) —pero renuncia a causa de la agitación de los predicadores—. Es esta versión final la que será publicada en las *Opera posthuma* («*Ética B*»), la única que poseemos en la actualidad. Para intentar reconstruir lo que podría ser la «*Ética A*», debemos identificar los fragmentos citados en la correspondencia y buscar, en el texto final, los pasajes de factura más antigua. En cualquier caso, cualquiera que sea la fecha supuesta que creamos poder asignar a tal o cual pasaje, es preciso considerar que si Spinoza lo ha mantenido en la versión última, es porque seguía juzgándolo como vá-

lido y como parte integrable en el conjunto; sería peligroso, por tanto, pretender explicar las aparentes dificultades del texto en función de supuestas divergencias cronológicas. Esta génesis así reconstruida plantea tres cuestiones: 1/ ¿A qué se debe el cambio de título? 2/ ¿Por qué se pasa de la *Ética* en tres partes de 1665 a la *Ética* en cinco partes que poseemos en la actualidad? 3/ ¿Podemos señalar modificaciones en el estatuto de los enunciados? La primera puede contestarse de dos maneras que, por lo demás, no son incompatibles: Bernard Rousset ha supuesto que lo que ha provocado el cambio de título ha sido la aparición de la *Ethica* de Geulincx. No es que la severa filosofía neoestoica de Geulincx, que rechaza toda individualidad y todo derecho a la individualidad (para él, el pecado principal es la *philautía*, el amor de sí, que para Spinoza será una virtud), sirva de modelo al spinozismo (al contrario, sería bastante parecida a la caricatura del spinozismo que hallamos en los escritos de algunos de sus adversarios), sino que precisamente esta oposición pudo haber conducido a Spinoza a focalizar su atención en la frontera que separa a ambas concepciones. Una segunda hipótesis subrayaría que el título *Filosofía* es todavía un título cartesiano (cf. los *Principios de la filosofía*): se trata de explicar todo lo que se sabe acerca del mundo, desde la teoría del conocimiento y del error hasta los volcanes y los meteoros; la intención de Spinoza, por el contrario, no es esta. De lo que se trata es de conducir al lector, «como de la mano», hasta la felicidad. Todo lo que se dice de Dios y del mundo no tiende sino a este objetivo, y no a la exhaustividad. Así pues, es legítimo rebautizar el libro, y a la filosofía misma, apelando a su última etapa. Tal vez sea la correspondencia con Blijenbergh, precisamente, lo que ha llevado a Spinoza a tomar conciencia de esta especificidad, pues aquel, al leer los *Principia*, ha señalado directamente lo que, por detrás de las cuestiones teóricas, constituye su principal envite: el problema del bien y del mal. En cuanto

a la segunda pregunta —por qué cinco partes en lugar de tres—, podemos dar una primera respuesta en términos cuantitativos: en «Ética B», el número de teoremas ha debido ampliarse considerablemente; fue más conforme a las reglas de la buena composición cortar la tercera parte, que había crecido enormemente. Pero no podemos contentarnos con el aspecto cuantitativo: ¿por qué esta parte consagrada a las pasiones humanas ha crecido tanto después de 1670? Es legítimo pensar que la redacción del *TTP* tiene algo que ver en ello. El recorrido por las esferas religiosas y políticas, el análisis de las relaciones interhumanas que ha implicado, han provocado el efecto de acrecentar el interés de Spinoza por estas cuestiones y afinar sus análisis, lo cual justificaría la división más precisa de la versión final. Por último, ¿podemos evaluar el cambio de estatuto de los enunciados? Los cuatro axiomas enviados a Oldenburg en 1661 se han convertido, en la *Ética* que poseemos, en cuatro proposiciones, demostradas a partir de principios más fundamentales. Constatamos, por consiguiente, que el trabajo de Spinoza ha acentuado la radicalidad de lo dicho, remontándose lo más lejos posible en la demostración genética.

El método. A menudo se dice que la *Ethica more geometrico demonstrata* está redactada según el método geométrico, y se entiende con ello la concatenación de los axiomas, definiciones, postulados, proposiciones o teoremas, demostraciones y escolios. Se tiende, además, a interpretar su sentido en el registro de lo que desde Peano, Hilbert y Frege se llama axiomática. Se hace fácil entonces demostrar que a menudo Spinoza es infiel a su propio método. Pero, ¿y si no fuera esto lo que significaba en la época el término *more geometrico*? Por él debe entenderse más bien lo que se enuncia en el apéndice de la primera parte de la obra: estudiar, según el uso de los matemáticos, la naturaleza y las propiedades de los objetos, pero no sus presuntos fines. Este uso es

puesto en práctica mediante tres procedimientos: un procedimiento demostrativo que, efectivamente, recurre a una forma exterior tomada de la geometría (pero de la del siglo XVII, no del nuestro); un procedimiento refutativo (con el que se trata de refutar menos a los individuos que los prejuicios; es por ello por lo que Spinoza cita nominalmente a pocos adversarios —dos veces a los estoicos, dos veces a Descartes— y, cuando los cita, lo hace más en tanto que ilustraciones de una posición teórica que para entrar en el detalle de su problemática); un último procedimiento que podríamos llamar ilustrativo o referencial a condición de no entenderlo como un ornamento secundario o como un añadido pedagógico: se trata de hacer entrar lo material en la reflexión, la cual nada tiene de una gramática abstracta. La importancia teórica de este último procedimiento ha sido lo más desatendido por los estudiosos. Se trata del estatuto de los ejemplos y de los llamamientos a la experiencia que abundan sobre todo en las partes tercera, cuarta y quinta. Pero esta dimensión va más lejos. Está presente ya en la primera parte de la *Ética*, que, no obstante, es considerada como una sintaxis abstracta de los atributos (y lo es en parte): solo en sus primeras proposiciones vemos aparecer nada menos que cinco ejemplos que conciernen, respectivamente, al triángulo, a los hombres, a la naturaleza biológica; sobre todo, la referencia al pensamiento y a la extensión indica lo que el lector debe saber antes de comenzar la lectura.

En la primera parte de la *Ética*, titulada *De Dios*, se enuncia que Dios es la única sustancia, constituida de una infinidad de atributos —entre los cuales están los que conocemos: el pensamiento y la extensión—, y que todo lo que existe en el universo está formado de modificaciones (el término técnico es «modo») de esta sustancia (es decir, de sus atributos). Este Dios no es el Dios de las religiones reveladas; no crea en virtud de su libre arbitrio un mundo al que es trascendente. Es el lugar de las leyes

necesarias y —dado que su esencia es potencia— produce necesariamente una infinidad de efectos. Igualmente, cada cosa, a su vez, produce efectos. «Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto», se afirma en la última proposición de *Ética*, I.

Lo dicho aquí es demostrado, pero no a partir de cero. La radicalidad del razonamiento spinozista no consiste en comenzar sin presupuestos. Al contrario, si se observan los axiomas y definiciones, se cobra conciencia de que suponen una diferencia entre el «lector filósofo» y el que permanece atado a sus prejuicios. Los enunciados de las primeras páginas solo tienen sentido para quien ha descubierto que la naturaleza está regida por leyes, que las cosas tienen causas y que los fenómenos constatados en el mundo están unidos en estas causas y estas leyes. Solo bajo esta condición poseen un sentido los términos de sustancia y modo. La idea de sustancia da cuenta de esta toma de conciencia de la legalidad del mundo; el camino hacia la idea de sustancia única es el que construye la unidad de estas leyes de la naturaleza.

La noción de atributo ha suscitado numerosos debates entre los comentaristas. Algunos han querido ver en ella un grado de ser inferior a la sustancia (habría entonces una jerarquía: sustancia, atributos, modos). Pero Spinoza dice claramente que los atributos constituyen la esencia de la sustancia, y no una degradación de esta. Son la misma cosa que la sustancia («Dios, es decir, todos los atributos de Dios», E I, 19; cf. igualmente E I, 4, dem.). Mas, ¿por qué distinguir dos términos si es para decir lo mismo? Porque, como para Descartes, el atributo es aquello por lo cual la sustancia es conocida: «entiendo por atributo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia» (E I, def. 4). Es preciso que descartemos aquí otros dos contrasentidos posibles, el segundo de los cuales ha tenido una larga carrera: a) esto no significa que la sustancia «en sí misma» sea incognoscible; conocer el atributo es, precisamente, conocer

la sustancia tal cual es; b) tampoco significa que los atributos sean simples «puntos de vista» sobre la sustancia. Son aquello que la constituye realmente. Cuando Spinoza habla de entendimiento, no lo hace para disminuir el grado de objetividad del conocimiento. Al contrario, ello equivale a decir que, cuando conocemos a Dios de manera adecuada, le conocemos en sí mismo, tal como él se conoce (por lo demás, cuando dice aquí «entendimiento», no precisa si se trata del entendimiento humano o del entendimiento divino). No hay resto, no hay misterio. El universo en su principio es totalmente inteligible. Tal es la primera lección de la *Ética*.

La segunda es que comprender es comprender por las causas, porque ser es ser causa. La conexión estrecha entre sustancia y modo hace que todas las cosas estén animadas por una potencia que es directamente la potencia de Dios. Dios mismo solo es Dios modalizándose, y cada modo solo es modo produciendo efectos.

Al final de esta primera parte, se emprende, en un apén-dice, la exposición de la principal raíz de los prejuicios que impiden a los hombres comprender lo que acaba de ser expuesto. Se trata de una doble ilusión: el libre albedrío y la finalidad. Otra cosa, notada por los críticos con menos frecuencia, aparece al mismo tiempo: la diferencia entre el universo en el que somos causas y efectos y el mundo en que vivimos (el mundo del uso, la acción, la conciencia y lo posible)¹². Este mundo no es ilusorio, pero es generador de ilusiones. No obstante, permanecemos en ellas; ya en el *TTP* se afirmaba lo siguiente: «esta consideración universal sobre el encadenamiento de las causas no puede servirnos de ninguna manera para formar y poner en orden nuestros pensamientos acerca de las cosas par-

¹² Sobre la conciencia, véase Lia Levy, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Van Gorcum, Assen, 2000.

ticulares. Añadamos que ignoramos totalmente la conexión y el encadenamiento mismo de las cosas; así pues, para el uso de la vida, es preferible —más aún, es indispensable— considerar las cosas como posibles»¹³.

La segunda parte de la *Ética* está consagrada a la naturaleza y origen del alma (*De natura et origine mentis*). Paradójicamente, pasa por ser una reconstrucción poco original de lo que son los cuerpos y, en particular, el cuerpo humano. En efecto, tras la «sintaxis» general de la primera parte, podríamos esperar descubrir aquí una definición del hombre, o al menos de su alma (por ejemplo, cuando se lee que el alma humana es una idea cuyo objeto es el cuerpo), y después una teoría del conocimiento. El caso no es exactamente este. Quizás sea el escolio de la proposición 13 lo que mejor permita comprender el movimiento llevado a cabo en esta parte: «Lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados. De cada cosa se da en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa».

¿Qué habíamos aprendido hasta aquí, en las trece primeras proposiciones? En primer lugar, que Dios es «cosa pensante» y «cosa extensa» —estos dos atributos han sido demostrados a partir de definiciones y de proposiciones de *Ética* I en los que no se mencionaba ni el pensamiento ni la extensión; el contenido de la definición procede cada vez, así pues, del hecho de que constatamos que existen cuerpos y pensamientos—. Habíamos aprendido a continuación que «el orden y la conexión de las ideas son los

¹³ *TTP*, 4, § 1.

mismos que el orden y la conexión de las cosas», pues pensamiento y extensión son dos atributos de una sustancia única. Habíamos aprendido finalmente que lo que constituye el ser actual del alma humana es una idea (pues, sin idea, ningún otro modo de pensar —amor, deseo, etc.— es posible), y que esta idea percibe todo lo que sucede en su objeto (lo que, como veremos enseguida, no significa que lo perciba adecuadamente); ahora bien, el alma humana siente que un cuerpo es afectado de muchas maneras: el alma es, por tanto, la idea de ese cuerpo, y «el cuerpo humano existe tal como lo sentimos» (E II, 13 y cor.).

Es en este punto, por tanto, donde aprendemos que nada de todo lo anterior es específicamente humano. Los demás cuerpos son los objetos de otras almas. ¿Cómo puede hablarse entonces del hombre? Uno podría esperar en este instante la enunciación de lo que diferencia de manera precisa al hombre, la línea de ruptura. De hecho, lo que sucede es más bien lo contrario. Entre las proposiciones 13 y 14, se inserta una suerte de desvío a través de una física y una cuasi-biología con las que se tiende a constituir una escala de los seres en función de su composición y de su mayor o menor relación con el mundo exterior. La palabra «alma» no es pronunciada aquí, y la noción misma de hombre no está presente sino bajo forma de adjetivo, en los seis postulados que describen el «cuerpo humano». Lo único que se puede saber es que ciertos cuerpos son más complejos que otros, y que tienen más relación que otros con el exterior. Así pues, una pura diferencia de grado. La radicalidad teórica de Spinoza consistirá en que extrae de esta débil diferencia inicial una total divergencia al final. En E IV, 35, aprenderemos que la razón le dicta al hombre dos reglas de conducta prácticamente opuestas en relación con los demás hombres y con el resto de la naturaleza: con los hombres, debe buscar la concordia; en cuanto al resto de la naturaleza, y sobre todo los animales, puede utilizarlos. Concordia

contra uso: la comunidad de inicio ha producido al final una línea de ruptura infranqueable¹⁴.

Mientras tanto, la serie de axiomas, lemas y postulados que se sitúa tras la proposición 13 debe permitirnos pasar de lo que ha sido demostrado (y que no concierne solamente al hombre) a una aproximación que, sin ofrecer definición alguna del hombre —o sea, sin pretender conocer su esencia—, capta un poco mejor lo que le distingue del resto de la naturaleza. ¿Cómo se efectúa esta antropología mínima? Spinoza afirma que «las ideas difieren entre sí de la misma manera que los objetos mismos». Es por ello por lo que, si se pretende pensar qué tiene el alma de diferente, «es necesario conocer la naturaleza de su objeto». La lógica del estudio spinozista del alma nos remite, por tanto, a la diferencia entre los cuerpos: «Cuanto más apto es un cuerpo, comparado con los demás, para obrar y padecer de varias maneras a la vez, tanto más apta es el alma de ese cuerpo, comparada con las demás, para percibir muchas cosas a la vez». El lenguaje del más y del menos, del «varios» y del «gran número» (*plurimis modis, plurimis corporibus*) es, así pues, el lenguaje propio de esta determinación de lo humano que avanza como a tientas.

¿Qué aprendemos así?

—El cuerpo humano es muy compuesto. Este es un rasgo característico, pero no una especificidad absoluta (otros cuerpos también son compuestos, aunque en un grado menor).

—El cuerpo humano es afectado frecuentemente por los cuerpos exteriores. Un cuerpo simple solo recibe choques del exterior. El cuerpo humano es afectado (y regenerado) de muy diversas

¹⁴ Por ello, por lo demás, los ecologistas que se refieren a Spinoza en nombre de la primera solo pueden hacerlo dejando de lado la lógica que conduce ineluctablemente a la segunda. Se puede encontrar un ejemplo de semejante operación en los trabajos de Arne Naess.

maneras por un gran número de cosas. También puede moverlas y disponerlas de un gran número de maneras (nos volvemos a encontrar aquí, tal vez, con los instrumentos naturales del *TIE*) y, de forma general, queda caracterizado por su riqueza relacional con su entorno.

—Por último, el cuerpo humano es una composición de partes fluidas, blandas y duras. La extrema complejidad de este cuerpo es traducida en términos físicos. Su organización particular —la diferencia entre sus componentes— hace que sea particularmente apto para retener una huella de las cosas que le han afectado¹⁵. Spinoza no necesita una definición ideal del hombre. Los encuentros exteriores son memorizados, y esto es probablemente lo que más distingue al cuerpo humano (tampoco aquí dice Spinoza que otros cuerpos no sean capaces de esto; lo que nosotros podemos suponer es que lo son menos). Esta representación simple basta para construir toda la filosofía spinozista.

Quedémonos en primer lugar con lo que no aparece en esta segunda parte de la *Ética*: el *cogito* o todo lo que podría ocupar su lugar. En un postulado se enuncia que «el hombre piensa» (como constatación bien conocida), pero no «yo pienso». Nada más decisivo que el pensamiento, nada menos fundador que él. Y un pensamiento que, siguiendo una excelente fórmula de Deleuze, sobrepasa a la conciencia. Hay pensamiento antes de que sujeto alguno se dé cuenta de ello. De una cierta manera, toda la continuación del texto va, más bien, a mostrar cómo se constituye una subjetividad —pero local, parcial, incompleta—.

Volvemos a encontrarnos ahora con los modos de percepción del *TIE*, pero con otro nombre y bajo otro punto de vista. La de-

¹⁵ Postulado V: «Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de esta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa».

terminación del cuerpo humano permite presentarlos no bajo el ángulo de una «teoría del conocimiento», sino bajo el de una teoría de la producción de los géneros de conocimiento. Se trata de mostrar que cada uno es generado de manera necesaria por la constitución del cuerpo y del alma. Incluso se podría hablar, sin forzar demasiado el sentido, de una verdadera «epistemología histórica».

1/ El primer género procede de los encuentros con el mundo exterior. A estos encuentros les corresponden las imágenes, es decir, las huellas de las modificaciones corporales. A las imágenes corporales les corresponden ideas de imágenes. Esto es verdadero, probablemente, para todos los cuerpos, pero no en el mismo grado. El hombre, mucho más afectado por el mundo exterior, tendrá mucha más imaginación. Esta imaginación no proporciona un conocimiento adecuado. La idea de la imaginación es una idea del encuentro entre el mundo exterior y mi cuerpo —pero no de la estructura real del mundo exterior (un hombre que se quema al acercar su mano a una llama no saca de este hecho un saber adecuado sobre qué sea la llama)—. Así pues, obtengo un conocimiento vivo y fuerte del mundo exterior, pero no un conocimiento adecuado, el de la estructura interna de las cosas. Junto con las imágenes del mundo exterior, tengo también imágenes de mi cuerpo, que tampoco son adecuadas (el hambre, por ejemplo, no me proporciona conocimiento alguno de la estructura de mi estómago).

Mediante el conocimiento de primer género, por tanto, no obtengo idea adecuada alguna del mundo exterior ni de mi propio cuerpo. Este conocimiento inadecuado de mi cuerpo, del mundo exterior, de Dios y del alma es, no obstante, útil. Sobre todo, no es ni una ilusión, ni un pecado, ni un error de la voluntad. Está enraizado en el proceso objetivo de la vida humana. Por consiguiente, es constantemente reproducido y reforzado por el curso ordinario de la vida, que consiste precisamente en estos encuentros incontrolados con el mundo exterior.

2/ Si esto es así, podemos preguntarnos si no es sencillamente imposible acceder al conocimiento del segundo género: la razón. De hecho, en su caso, igualmente tenemos acceso a ella a partir de nuestro propio cuerpo. En efecto, hay propiedades que son comunes a mi cuerpo y al mundo exterior. Poseemos un cierto número de nociones comunes que se corresponden, en el pensamiento, con lo que son esas propiedades comunes en la extensión. Ellas son, por tanto, necesariamente adecuadas. Son, por ejemplo, las ideas de la extensión, del movimiento y de la figura. Sin embargo, estas ideas adecuadas están primeramente como recubiertas y tapadas por las ideas inadecuadas. Acceder al segundo género de conocimiento consistirá, por tanto, en desarrollar la Razón (lo cual hacen algunos hombres, y difícilmente) a partir de las nociones comunes (las cuales poseen todos los hombres). Dicho de otra manera, no todos los hombres son racionales, aunque todos tienen en sí mismos el germen de la razón. La vivacidad de la imaginación impide el desarrollo de la razón. Una vez que la Razón ha comenzado a desarrollarse, ocasiona una cadena de ideas adecuadas.

Este conocimiento solo nos proporciona leyes universales. No nos da el conocimiento de ninguna esencia singular. Sin embargo, a medida que se desarrolla, nos acercamos en virtud de él a una idea de Dios como principio de racionalidad y de universalidad de las leyes de la naturaleza.

3/ Por último, el conocimiento del tercer género es el conocimiento por ciencia intuitiva. Tiene su principio en la idea de Dios —más exactamente, en la idea de la esencia de ciertos atributos de Dios— y deduce de ella las esencias de las cosas singulares. Al igual que sucedía en el caso de las nociones comunes, la idea de Dios está presente en nosotros desde el principio, pero no la percibimos. ¿Cómo percibirla? Dicho de otra forma, ¿cómo se pasa del segundo al tercer género de conocimiento? Probablemente,

aquel que ha avanzado lo suficiente en el conocimiento del segundo género ha llegado a la idea de Dios como principio universal; no le queda sino despejar la esencia singular que anima a este principio. En el comienzo de la *Ética* se hace el balance del desarrollo del conocimiento del segundo género (resumido con los términos «sustancia», «atributo», «modo») para llegar a la idea de sustancia singular.

No debemos dejarnos engañar por la palabra «intuición» y su uso tradicional. No se trata ni de una ebriedad mística ni de una superación de la Razón. La ciencia intuitiva es completamente demostrativa. En un sentido, no va más lejos que el segundo género: Spinoza subraya que la verdadera ruptura se da entre primer y segundo género, no entre segundo y tercero. Hemos visto cómo nuestro autor, en el *TTP*, opone en bloque a la imaginación una instancia que designa con los términos «entendimiento», «luz natural» o «razón», y que es el equivalente de eso que en la *Ética* es distinguido como segundo y tercer géneros. Por ello, es imposible caracterizar el spinozismo como un irracionalismo, según se ha intentado hacer a veces, so pretexto de que en él habría una instancia superior a la Razón. La verdadera diferencia depende del procedimiento: leyes universales en un caso, deducción de esencia a esencia en el otro. El tercer género es superior al segundo en el sentido de que es más claro y de que vincula inmediatamente las etapas del saber¹⁶, pero no es más adecuado¹⁷.

La tercera parte de la *Ética* está explícitamente consagrada a la naturaleza y el origen de los afectos. Estos son de dos tipos: acciones y pasiones. Las pasiones nos hacen sentir impotencia y desgarró; es esta, muy probablemente, la experiencia fundamental

¹⁶ Cf. E V, 36, esolío. Pero incluso en la última sección de la *Ética*, el segundo y el tercer género son nombrados todavía conjuntamente. Cf. E V, 38.

¹⁷ Sobre la ciencia intuitiva, véase Paolo Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Nápoles, Morano, 1987.

de eso que en el spinozismo se denomina servidumbre. La búsqueda de la libertad consistirá, por tanto, en descubrir los remedios a las pasiones y la potencia de la Razón. Sabemos que Spinoza no asume la oposición cartesiana en virtud de la cual lo que es pasión en el cuerpo es acción en el alma, y viceversa. Al contrario, según el principio que los comentaristas llaman impropiamente «paralelismo», y que consiste, de hecho, en la unidad de los atributos y, por tanto, también del alma y el cuerpo, todo aumento de la potencia de obrar del cuerpo se corresponde con un aumento de la potencia de obrar (de pensar) del alma; alma y cuerpo son activos conjuntamente cuando son causa adecuada, y pasivos, también conjuntamente, cuando son causa inadecuada. El tránsito a la actividad implica, por consiguiente, un conocimiento de la vida de los afectos, y es en este punto donde Spinoza se topa con el discurso común que, a propósito de las pasiones, por lo general se mantiene en el siglo XVII —época en la que casi todos los filósofos se ven como obligados a integrar en su doctrina una teoría de las pasiones y en la que son seguidos en este terreno por teólogos, políticos y teóricos del teatro—, lo cual no significa que retome este discurso común bajo la forma en que todo el mundo lo enuncia. El autor de la *Ética* describe las pasiones, pero, sobre todo, las reconstruye genéticamente. Ello implica no solo que las clasifica siguiendo un orden racional, sino, en primer lugar, que dicho orden es el de su producción. Por tanto, antes de hablar de tal o cual pasión, debe hacer evidentes los mecanismos de su generación, es decir, mostrar, en primer lugar, cuáles son las pasiones primitivas y, a continuación, indicar qué fenómenos las diversifican, las asocian, las transforman. Las tres pasiones primitivas, formas primeras adoptadas por el esfuerzo por perseverar en el ser propio y por las modificaciones de la potencia de obrar, son el deseo, la alegría y la tristeza. El deseo, que es tendencia a perseverar en el ser propio; la alegría, que es el aumento

de nuestra potencia de obrar; la tristeza, que es la disminución de nuestra potencia de obrar. En cuanto a las transformaciones padecidas por estas pasiones primitivas, entran en dos grandes categorías. Podría decirse que la vida humana se organiza finalmente según dos tipos de pasiones: las que se fundan en los encadenamientos objetuales, y las que se fundan en la similitud, ámbito este en el que se desarrollará la imitación de los afectos. Efectivamente, en una primera serie de proposiciones se explica cómo se produce el mecanismo de objetivación (III 12, 13 y escolio: se pasa de la alegría y la tristeza al amor y el odio; a partir de este momento, las pasiones fundamentales se han dado objetos; a partir de la relación con ellos se implementan los demás mecanismos); después, se analizan los mecanismos de asociación (III 14–17) y de temporalización (III 18, sobre la esperanza y el miedo, que hay que completar con la proposición 50 sobre los presagios); por último, los mecanismos de identificación (III 19–24: amamos a quienes aman las cosas que nosotros amamos, odiamos a quienes las odian; a partir de la proposición 22, el razonamiento hace intervenir a un tercero que no es determinado de otra manera). Pero a partir de la proposición 27 vemos surgir un universo pasional totalmente otro y, en la misma medida en que Spinoza es, en cierto sentido, clásico en esto (mientras se ocupa de las relaciones objetuales —sin perjuicio de que las unifique y las recomponga, pues trata de descifrar un pequeño número de tendencias que sirven, por sí solas, para esclarecer el conjunto de los comportamientos humanos; sin perjuicio tampoco de que trastroque o reelabore algunas de las relaciones tradicionales—), en esa misma medida es, a partir de este punto, revolucionario. De lo que se trata ahora es de reconstruir toda una parte del comportamiento partiendo de una propiedad fundamental que nada tiene que ver con el objeto: la imitación de los afectos. Describe las pasiones que nacen en nosotros, en efecto, no a propósito de un ob-

jeto externo, sino a partir de la conducta de alguna cosa o, más bien, de algún otro en relación con ese objeto; y la raíz de esta producción es el hecho de que ese alguien o ese algo se parezca a nosotros. Tenemos, así, una segunda serie de pasiones que constituyen como una esfera de la similitud. Con la proposición 27 se introduce la expresión, en adelante principal, de «cosa semejante a nosotros» —y, de golpe, constatamos que en todo lo que precede nunca se había hecho referencia al hombre; los objetos podían haber sido objetos inanimados, o animales, o el poder, o la gloria, etc—. Los *terceros* que intervenían podían haber sido grupos, o animales. Unos y otros pueden también, evidentemente, ser hombres, pero esta cualidad no era tenida en cuenta. Ahora, por el contrario, es de esto de lo que se trata. Y Spinoza, que nunca define qué es un hombre, estima, por el contrario, que reconocemos espontáneamente qué es esta «cosa semejante a nosotros».

La proposición 27 reza así: «Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante». Lo importante es, de toda evidencia, que nada aquí viene a predeterminar el afecto. Sigue una serie de proposiciones en la que se extraen las consecuencias lógicas de esta eficacia de la similitud; notemos, en particular, que la proposición 31 marca los efectos de refuerzo o debilitación de los sentimientos: si imaginamos que alguien ama algo que nosotros amamos, u odia algo que nosotros odiamos, entonces, por ello, nuestro amor o nuestro odio se verán reforzados. Una vez más, no se trata de un cálculo racional, ni de una asociación como las señaladas en las proposiciones 14 y siguientes: el simple hecho de que una cosa semejante a nosotros tenga un sentimiento (o, más bien, el simple hecho de que nosotros nos representemos que lo tiene) es suficiente para engendrar ese sentimiento en nosotros —y, si ya existía, para aumentar su fuerza, pues a su potencia ori-

ginaria se añade la potencia surgida de la similitud—; al contrario, si imaginamos que alguien siente aversión por lo que nosotros amamos, entonces la potencia originaria entra en contradicción con la potencia surgida de la similitud. Ninguno de los dos afectos es suficiente, en igualdad de condiciones, para suprimir al otro. Nos encontramos, por tanto, en una fase de *fluctuatio animi*. El corolario y el escolio de esta proposición 31 indican el medio a través del cual nos esforzaremos, en adelante, por preservar la constancia de nuestros sentimientos: si somos tan influenciables por los sentimientos del prójimo, o por la opinión que tenemos de él, entonces lo mejor sería una situación en la que el prójimo tuviera, de entrada, los mismos sentimientos que nosotros; y si, de entrada, no es este el caso, haremos lo que esté en nuestras manos por que así sea; por tanto, esta característica tan crucial para la moral y la política spinozistas (sobre todo en materia de religión), que consiste en que los hombres siempre tienen el deseo de ver vivir a los demás según su propio *ingenium*, se enraíza bien en esta «propiedad de la naturaleza humana» que es la *imitatio affectuum*. Igualmente, en la proposición 32 se extrae una consecuencia de la proposición 27 que muestra los efectos a veces nefastos de la psicología de la similitud: si imaginamos que alguien (semejante a nosotros) goza de una cosa, inmediatamente, por imitación de su afecto, amaremos esa cosa incluso aunque no la hubiésemos amado con anterioridad; pero si se trata de una cosa que solo uno puede poseer, el mismo movimiento en función del cual empezaremos a amarla hará también que nos veamos llevados a arrebatársela a aquel a imagen del cual la deseamos. De ahí el escolio de esta proposición: en virtud de la misma propiedad de la naturaleza humana, somos conducidos a la conmiseración hacia los infelices (porque compartimos espontáneamente su tristeza) y a la envidia de los felices (porque, como acabamos de ver, no podemos compartir completamente su alegría mientras poseen en exclusiva el objeto).

Así, este principio de similitud aparece, en tanto que regla general del funcionamiento de la naturaleza humana, como un potente factor de explicación de las relaciones interindividuales. Nos hace pasar de un universo en el que nuestras pasiones se dan objetos, a un mundo en el que se complican en función de nuestras relaciones con nuestros semejantes. Una doble regla genética explica, por tanto, la psicología spinozista: el juego de las pasiones primitivas y la imitación de los afectos. Si la primera dimensión puede hacernos pensar en Descartes o en Hobbes, aun cuando la lista de los afectos sea diferente en los tres autores, y el tenor de las pasiones primitivas se modifique en sus sistemas, la segunda dimensión es suficiente para separar a Spinoza de los demás filósofos de su época. Así pues, podemos medir su originalidad según tres rasgos: la explicación por las causas, en la que se considera al objeto como secundario en relación con la fuerza —estaríamos tentados a escribir: la energía— del afecto; la imitación de los afectos, fundada en la similitud; por último, una insistencia particular sobre el hecho de que el mecanismo de los afectos nos es opaco a nosotros mismos, incluso cuando creemos dominar nuestras acciones. Estos tres rasgos acercan, en cierto respecto, la psicología spinozista al proceder que, pasado el tiempo, será el propio de Freud. Sobre todo, un cierto número de motivos freudianos recuerdan, sin repetirlos nunca, a los grandes temas de la *Ética*: la idea de que lo psíquico no se reduce a lo consciente; la de que en el cuerpo se manifiestan acontecimientos que tienen lugar en el psiquismo. Nos equivocáramos, no obstante, si identificásemos los dos proyectos: el concepto freudiano de inconsciente está ausente de la perspectiva de la *Ética*; pero es verdad que uno y otro se dotan de los medios para comprender racionalmente lo que más parece escapar a la Razón.

La cuarta parte de la *Ética* está consagrada en su conjunto a la servidumbre —es decir, a la potencia de los afectos y a la impotencia

de la Razón—. Una primera forma de esta servidumbre es el juego autónomo de las pasiones —es esto lo que muestran las 18 primeras proposiciones de esta parte—. Pero la dependencia en relación con los afectos no es más que una primera forma. Ciertamente, la Razón puede desplegarse en el individuo, pero al principio es demasiado débil para luchar contra la vida afectiva. Por ello, vemos lo mejor pero hacemos lo peor; o, como se dice en el *Eclesiastés*, quien aumenta su saber aumenta su dolor. Lo que viene después enuncia el comportamiento del hombre guiado por la Razón («lo que la Razón nos prescribe y qué afectos concuerdan con las reglas de la Razón humana»). Pero, precisamente, este comportamiento es el de un modelo. La ética spinozista no es un retrato del sabio, pues, de serlo, compartiría la ilusión de la tradición ética según la cual el hombre ejerce una soberanía absoluta sobre sus pasiones. Sin embargo, todo el esfuerzo de las partes anteriores de la *Ética* ha consistido en mostrar el enraizamiento natural de estos afectos en la estructura del cuerpo humano y en sus encuentros con el exterior, en las leyes necesarias de la imaginación, en la no menos necesaria inadecuación primera de nuestras representaciones. La razón puede, por tanto, construir un modelo de comportamiento, pero este modelo no basta de ninguna manera para que el hombre se convierta en un hombre libre. Así pues, el enunciado de las prescripciones de la Razón forma parte integrante, todavía, del mundo de la servidumbre. Las prescripciones implican sobre todo una clasificación de los afectos según sean absolutamente malos (el odio), útiles en el Estado pero malos en sí (ciertas pasiones tristes, como la humildad o el arrepentimiento), o buenos absolutamente (la generosidad). La denuncia de la humildad y del arrepentimiento pone a estas tesis, evidentemente, en contradicción con la moral cristiana¹⁸. Sobre

¹⁸ Sobre la teoría spinozana de los afectos, véase Michael Schrijvers, *Spinozas Affektenlehre*, Berna, Haupt, 1989; Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, París, Champion, 2005.

todo, la ética así definida se funda en una confianza firme en la Razón: no es que esta sea todopoderosa (al contrario, como hemos visto, es muy débil al principio), pero nada puede serle superior u ofrecer recursos de los que ella carece; es lo que se afirma claramente en la proposición 59: «A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón». En fin, la cuarta parte dispone los jalones que permiten pasar de la ética individual a la política (E IV 35–37 y 73). Queda por indicar en qué medida podemos efectivamente liberarnos de la servidumbre. Pues si es descrita con tanta precisión no es para abrumar al lector bajo el peso de una necesidad vivida únicamente como coacción. La *Ética*, por el contrario, está escrita para ayudar al máximo de hombres —aun cuando este máximo signifique, finalmente, muy poco— a acceder a un poder relativo sobre los afectos.

La quinta parte se divide en dos secciones. En la primera se prosigue el movimiento comenzado en las partes precedentes. Se trata de saber en qué medida el hombre puede gobernar sus afectos. Renunciar a la ilusión de un poder absoluto sobre ellos permite acceder al espacio en el que es posible, en parte, ordenarlos. Así, el hombre guiado por la Razón se puede convertir en un hombre libre, y el coronamiento de esta libertad es el desarrollo de un amor hacia Dios que no se asemeja al amor pasional de las supersticiones: es un afecto alegre que no puede ser destruido sino con la destrucción del cuerpo, y que no exige reciprocidad: «quien ama a Dios no puede esforzarse por que Dios le ame a su vez», pues sabe que Dios carece de afectos. Ahora bien, el amor está fundado en una alegría (*laetitia*) que es un afecto, aunque sea activo. En la segunda sección, Spinoza se pregunta qué es del alma cuando deja de estar vinculada al cuerpo. Se tratará, en adelante, no ya del itinerario en la duración, sino de la eternidad¹⁹. Las tres

¹⁹ Sobre tiempo, duración y eternidad en Spinoza, cf. P.-F. Moreau, *Spi-*

nociones clave son estas: tercer género de conocimiento, eternidad, amor intelectual de Dios. ¿Qué es el amor intelectual de Dios? Como todo amor, es una alegría, pero una alegría que no es ya un afecto, ni siquiera activo (Spinoza dice *gaudium*, no *laetitia*). Este amor no cesa con la muerte del cuerpo. En fin, a diferencia del amor hacia Dios de la sección anterior, debe implicar a Dios mismo. Y, no obstante, no hay reciprocidad; de lo que se trata es de identidad: es *el mismo* amor con el que Dios se ama a sí mismo y ama a los hombres. La obra termina con una proposición en la que se reúnen dos términos clave de la *Ética*: la beatitud no es la recompensa de la virtud; es la virtud misma.

6. EL TRATADO POLÍTICO

La escritura de esta obra ha ocupado, con toda probabilidad, los dos últimos años de la vida de Spinoza (1675–1677). A diferencia de lo que sucede con el *Tratado teológico-político*, el objetivo del libro no es responder a una cuestión delimitada. De lo que se trata en él es de exponer el conjunto de materias que conciernen a la vida de los hombres en la sociedad civil. Los cinco primeros capítulos exponen los principios; los seis siguientes están consagrados a la descripción de los tres *imperia* (es decir, los tres tipos de Estado, más que los tres gobiernos): monarquía, aristocracia, democracia. El texto queda interrumpido poco después del comienzo del capítulo sobre la democracia. Una carta del autor a un corresponsal anónimo nos informa además de que habría debido incluir algunos capítulos sobre las leyes y sobre «las demás cuestiones particulares que atañen a la política».

noza. *L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994; Y. Prelorenzos, *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris, P.U.P.S., 1996; Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis*, Paris, Kimé, 1997; Nicolas Israel, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.

El principio metódico, afirmado con más firmeza que nunca, es la necesidad de considerar los fenómenos humanos tal como son, y no a la luz de una esencia supuesta o a la luz de lo que es deseable. Se puede hablar de un antiplatonismo político de Spinoza: frente a la larga tradición que identifica buen gobierno y gobierno de los buenos (sabios, filósofos, príncipes instruidos y virtuosos), en el *TP* se afirma con fuerza que la virtud de los dirigentes es indiferente para la política. Las instituciones que solo dependen de la virtud o de la razón de los ciudadanos, y sobre todo de los mandatarios del Estado, son malas instituciones. No es que la política aquí descrita sea una política cínica; es que es al Estado al que le corresponde hacer virtuosos a los ciudadanos, y no esperar que lo sean.

Spinoza subraya que para comprender la naturaleza de los hombres es preciso volver sobre lo que ha escrito en la *Ética*. Pero, para ahorrarse este desvío, vuelve a exponer, si no todo el contenido de aquella obra, al menos los resultados que considera esenciales para la política. Esta es, por tanto, la última vez que Spinoza tiene ocasión de presentar su «ontología de la potencia» (término acuñado por Alexandre Matheron). Esta versión es probablemente la más radical. Permite constatar una vez más que los mismos temas pueden adquirir una significación y un vigor nuevos cuando otras formas de expresión les ofrecen un medio para ello. El tema del enraizamiento de la potencia humana en la potencia divina adquiere ahora un nuevo impulso: mientras que en el *Breve tratado* la autonomía humana tendía a quedar de alguna manera desdibujada, y en la *Ética* ambas se equilibraban, en el *Tratado político*, por el contrario, dicho tema sirve para ligar irremisiblemente el derecho humano a su fundamento divino —y, por tanto, para barrer todo lo que pudiera oponérsele siendo exterior a él—.

Se ha observado que el lenguaje del contrato es abandonado en este escrito, cuando ocupaba un lugar central en el capítulo

XVI del *TTP*. Aquí es reemplazado por los equilibrios de pasiones, intereses e instituciones. Hay quien se ha podido preguntar (Menzel), por tanto, si este cambio marca una evolución de un tratado respecto del otro. De hecho, se ha de observar que en el *TTP* el contrato no aparecía sino como una suerte de lenguaje —como una expresión teórica que apenas concordaba con la práctica—. Aquí ya no se trata de tener en cuenta (ni siquiera para matizarlas) las teorías con cuyo rasero evaluar la libertad de filosofar, sino, más bien, de describir el funcionamiento real de los Estados. Bajo estas condiciones, los hábitos contractualistas pueden ser abandonados, sin que ello implique necesariamente una transformación profunda del sistema.

Otra diferencia con el *TTP* está en la aparente imparcialidad respecto de los diferentes Estados. En el *TTP*, la democracia quedaba designada como modo originario de las relaciones entre los hombres y, cuando se hablaba de la monarquía, era, o bien históricamente, para identificarla como primer grado de la decadencia del Estado de los hebreos, o bien, analíticamente, para subrayar la convergencia de monarquía y superstición («el mayor secreto del gobierno monárquico, y su principal interés, consiste en engañar a los hombres, y en ocultar tras el especioso nombre de religión el miedo que debe contenerles, a fin de que combatan por su servidumbre como si fuese por su salvación»). En estas condiciones, era fácil inscribir a Spinoza en la tradición republicana. En el *Tratado político*, por el contrario, los tres tipos de Estado son estudiados en su estructura propia, y nuestro autor se pregunta, a propósito de cada uno de los tres casos, cómo conservarlo —sobreentendiendo que esta conservación es deseable, es decir, que cada uno de ellos, cuando funciona bien, puede asegurar la paz y la seguridad, y asumir el fin en que consiste la libertad—. ¿Se ha de ver aquí una evolución, una contradicción incluso? De hecho, otro tipo de republicanismo

sale a la luz: se trata de investigar las condiciones de la libertad en todo tipo de Estado²⁰.

Una de las tesis más fuertes del tratado es enunciada desde el comienzo: la experiencia está cerrada. Considero, dice Spinoza, que la experiencia ha mostrado todos los géneros de Estado que pueden ser concebidos, y todos los medios a través de los cuales se gobierna la multitud. ¿Cómo comprender este cierre? ¿Puede hablarse de fin de la historia? Sería tentador, pues ello iría a la par con la prudencia de Spinoza ante las novedades (la política debe recurrir más a medios conocidos y seguros que a medios nuevos y peligrosos). Sin embargo, la finitud enunciada en este pasaje es más la de los elementos que la de las construcciones; así, cuando se analiza el régimen aristocrático, se toma como modelo a Venecia, pero suprimiendo el lugar del dogo, que a Spinoza le parece una aportación más ligada a la tradición nacional que a la estructura misma del régimen. De hecho, se trata menos de cerrar el presente (y el porvenir) bajo el peso del pasado, que de negar que las construcciones salidas de la mente de un filósofo puedan tener la oportunidad de realizarse si se oponen a la experiencia.

7. EL COMPENDIO DE GRAMÁTICA DE LA LENGUA HEBREA

En la medida en que la lectura spinozista de las Sagradas Escrituras toma como punto de partida el conocimiento de lenguas, era lógico consagrar un tratado a la gramática de la principal lengua de las Escrituras. Pero Spinoza (y lo subrayan los editores de las *Opera posthuma*) ha querido hacer una gramática de la lengua y no, como sus predecesores, una gramática de las Escrituras. ¿Qué se ha de entender con esto, en la medida en que la Biblia es el único texto tomado como material de estudio? De hecho, la

²⁰ Es lo que muestra muy claramente E. Balibar en su *Spinoza et la politique*, París, P.U.F., 1985, cap. III.

morfología (esta es la única parte que ha quedado; la prometida sintaxis está completamente ausente) no solo tiene a la vista las formas cuya existencia está confirmada, sino también todo lo que puede ser reconstruido racionalmente del sistema de la lengua. Esto no significa que el *Compendio* sea una gramática enteramente *a priori*. Pero Spinoza combina cuidadosamente las partes de la razón y del uso en el funcionamiento real del lenguaje. Las continuas confrontaciones del hebreo con el latín convierten al libro en una gramática comparada o, mejor, en una gramática que utiliza la comparación de las lenguas para subrayar los materiales comunes y las formas fundamentales sobre las que están construidas²¹.

8. LAS CARTAS

La edición de las *Opera posthuma* de Spinoza contiene 75 cartas, pero descubrimientos posteriores han llevado a la correspondencia a un total de 88 cartas, de Spinoza y dirigidas a Spinoza (la última hallada, publicada en 1975, es una respuesta a preguntas planteadas por Lodewijk Meyer en el momento en que prepara la edición de los *Principia*). Algunas han sido conservadas en dos versiones, al haber guardado Spinoza entre sus papeles una variante ligeramente diferente de la que ha enviado a su correspondiente, señalando a veces la razón de esta diferencia. Esta situación textual nos recuerda que en el siglo XVII una carta es ya un modo de publicación, leída por un público más amplio que el solo destinatario de la correspondencia. La estrategia epistolar de Spinoza es muy común. En general, sus cartas son respues-

²¹ Ph. Cassuto, *Spinoza hebraïsant. L'hébreu dans le Tractatus theologico-politicus et dans le Compendium grammatices hebraeae linguae*, Peeters, 2000; sobre la teoría spinozista del lenguaje, véase Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, París, Vrin, 2005.

tas a cuestiones precisas, y deben ser leídas en virtud de este estatuto. Retoma las cuestiones planteadas por su interlocutor y las aborda, lo más a menudo, en el orden en que han sido propuestas; sus propios argumentos se organizan en función de esta respuesta. Es peligroso, por tanto, buscar en ellas exposiciones del conjunto de su pensamiento sobre tal o cual punto, como si se tratase de tratados autónomos. Se han de leer, más bien, como escolios con los que se responde a una cuestión precisa (es lo que hace que el contenido de ciertas cartas se vuelva a encontrar, con pocos cambios, en los escolios de la *Ética*).

9. ALGUNOS TEXTOS INAUTÉNTICOS O PERDIDOS

— Los «escritos científicos». En el prefacio de las *Opera posthuma* se indica que Spinoza había redactado un tratado sobre el arco iris. En el siglo XIX se ha creído haberlo encontrado, y como en el volumen descubierto apareció cosido un «cálculo de probabilidades» redactado a partir de un problema formulado por Huygens, también se le ha atribuido a Spinoza. La primera de estas obras es interesante por sí misma, pues ofrece un estado de la discusión sobre la dióptrica cartesiana en los Países Bajos; da testimonio también de la voluntad de explicar naturalmente un fenómeno como el arco iris (que en la Biblia es el símbolo milagroso de la alianza de Dios con Noé), según el proceder preconizado por Spinoza en el *Tratado teológico-político* (pero no es el único que lo hace). Investigaciones recientes han mostrado que esta obra no puede ser suya.

— El *De jure ecclesiasticorum* de Lucius Antistius Constans (pseudónimo todavía no descifrado) y la *Philosophia S. Scripturae Interpres* de Lodewijk Meyer han sido atribuidas a Spinoza. Leibniz da fe de ello, e indica la falsedad de dicha atribución (*Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 14, en *Essais de Théodicée*).

— *La Apología*. En un panfleto tardío, el *Voor-hof* de Salomon van Tyl, se narra la exclusión de Spinoza de la comunidad judía, añadiendo que redactó entonces una apología para justificarse. «Este adversario de la religión fue el primero en tener la audacia de echar por tierra todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, e intentó mostrar al mundo cómo estos escritos habían sido transformados y modificados, en varias ocasiones, por los esfuerzos de los hombres, y cómo habían sido elevados a la autoridad de escritos divinos. Expuso en detalle estas ideas en una disertación contra el Antiguo Testamento, redactada en español con el título de *Apología para justificar su abandono de la sinagoga*. Pero, siguiendo el consejo de sus amigos, guardó este escrito en su cajón y emprendió la tarea de insertar estas cosas con mayor habilidad y más sumariamente en otra obra, que publicó en 1670 con el título de *Tratado teológico-político*». El resto de supuestos testimonios (Bayle, Halma) se remontan a esta fuente única. El texto nunca ha sido encontrado, y es posible que nunca haya existido.

— Por último, Spinoza, durante su enfermedad final, habría emprendido una traducción del *Pentateuco* al neerlandés, y la habría arrojado a las llamas. No ha quedado ninguna huella; el proyecto no es incompatible con la tesis spinozista según la cual la Biblia debe poder ser leída en todas las lenguas, y no quedar reservada a los doctos. Tenemos aquí o una concordancia con un tema calvinista (las Escrituras en manos de todos), o una manera de tomarlo al pie de la letra para superarlo.

Se puede leer de tres maneras toda esta serie de escritos de Spinoza. En primer lugar, insistiendo en su diversidad: de materias (el método, la libertad de pensar, la gramática, la estructura de los Estados, la felicidad), de procedimiento o de género litera-

rio (tratado puntual sobre un asunto preciso, repertorio cuasi-lexical, carta, diálogo, suma filosófica), de tipo de exposición (el modo geométrico, la narración continua, el estilo retórico personalizado del prólogo del *TTE* o de los diálogos del *Breve tratado*). Pero también se puede subrayar, como lo ha hecho de modo admirable Alexandre Matheron, la progresión que expone de manera cada vez más spinozista el asunto principal: del *Breve tratado* a los primeros capítulos del *Tratado político*, la «ontología de la potencia» es expuesta a cada paso, sobre sus propias bases, con mayor claridad; se va despojando poco a poco, progresivamente, de los préstamos cartesianos. Por fin, se puede llamar la atención sobre cómo, de un escrito a otro, los mismos temas vuelven con insistencia e intensidad, pero adquiriendo una significación distinta —por tanto, una potencia distinta— a causa del contexto conceptual en el que se encuentran reorganizados. En este sentido, los escritos de Spinoza ofrecen un excelente ejemplo para comprender qué son las transformaciones de un sistema filosófico.

CAPÍTULO 3

TEMAS Y PROBLEMAS

Se puede leer la doctrina de Spinoza de otro modo que siguiendo el orden de sus obras. Tal orden es necesario para marcar el progreso de su pensamiento, pero este no será recorrido verdaderamente, por completo, en tanto no sea considerado de manera transversal, esto es, a través de los problemas y los conflictos en que se afirma.

1. PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN

Los problemas conceptuales se manifiestan frecuentemente como problemas léxicos, y la práctica de la traducción puede ser una ocasión para ceñir la dificultad de un pensamiento. Ofreceremos algunos ejemplos tomados de los diferentes registros del de Spinoza: *affectus*, *mens*, *ingenium*, *imperium*.

Affectus / *affectio*. Ambos términos no son, en absoluto, sinónimos, y no deben ser traducidos, los dos, por «afección». *Affectio* significa modificación, de cualquier cosa (Dios, el alma o el cuerpo). Con *affectus* se designa esa suerte particular de *affectio* que modifica al alma haciendo que se despliegue su deseo o que aumente o disminuya su potencia de obrar. El término corresponde la mayor parte de las veces, por tanto, a eso que los demás filósofos llaman «pasión», pero teniendo en cuenta que existen *affectus* activos. El término «afecto» puede valer en francés actual, ahora que ha sido normalizado por la psicología y el psicoa-

nálisis. Lo interesante es que permite pensar la transformación del alma, en general, sin pasar previamente por una oposición entre acción y pasión, o entre alma y cuerpo.

Mens. El latín de Spinoza dispone de una batería de términos con los que designar las funciones intelectuales y afectivas: *mens*, *anima*, *animus*, *intellectus*, e incluso, en el *TTP*, *cor* y *spiritus*. Las lenguas modernas, en general, no disponen de tantos, y la dificultad se redobra por el hecho de que en francés no existe un término etimológicamente próximo a *mens*, como sí sucede en las demás lenguas latinas (por ejemplo en español: *mente*). La noética y la psicología de Spinoza tienen la originalidad de estar determinadas por el golpe de fuerza teórica consistente en la identificación, precisamente, de lo intelectual y lo afectivo: no se da afecto, alegría o tristeza, sin la presencia previa de una idea —eso que comúnmente es llamado «pasiones» no son sino modificaciones de una idea—. Por ello, la palabra *mens* es llamada a designar, a la vez, la sede de unas y otras. Traducirla por «espíritu» es insistir sobre las primeras; por «alma», sobre las segundas. Las dos traducciones han sido ensayadas. En cualquier caso, el argumento utilizado a veces para descartar «alma», término que sería demasiado espiritualista, es inadecuado: «espíritu» es un término emblemático de esta tradición en el vocabulario filosófico francés; el pseudo-argumento léxico según el cual el propio Spinoza habría insistido en la imposibilidad de identificar *mens* y *anima* es, igualmente, poco válido —habría que haber decidido ya traducir *anima* por alma—. Ahora bien, lo que Spinoza reprocha a este término es que está demasiado ligado al cuerpo, no que sea demasiado espiritualista (lo entiende como principio material de animación del cuerpo; como algo, por tanto, incompatible con su doctrina de los atributos). La solución menos mala es, posiblemente, la que consiste en variar la traducción siguiendo la lógica interna de cada uno de sus escritos.

Ingenium. Se puede vincular el término con la tradición abierta en el pensamiento europeo por el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan¹. Se puede dudar, a la hora de traducirlo, entre «natural», «complexión», «genio» («ingenio» en español). Lo esencial es que con este término se representa un acercamiento no geométrico a la singularidad individual, sea la de un hombre o la de un pueblo.

Imperium. ¿Estado? ¿Gobierno? ¿Soberanía? Si traducimos los tres *imperia* del *Tratado político* por «gobierno», inscribimos de hecho a Spinoza en la teoría tradicional de los tres gobiernos, que desde Herodoto atraviesa la historia del pensamiento político. En su forma ya canónica, se comparan los méritos y los defectos respectivos de la monarquía, la aristocracia y la democracia; se estudia su sucesión o su ciclo; se opone a cada forma auténtica su forma degenerada; se pregunta, finalmente, si no es posible concebir una «república mixta» que uniría las cualidades de cada una de esas tres formas, que preservaría su equilibrio de los defectos correspondientes a cada una por separado —y se citan Esparta y Roma como modelos antiguos, y Venecia y Génova como ejemplos modernos—. Pero Spinoza, como Hobbes y De la Court, rechaza la «mixarquía». Más bien parece que, en su obra, cuando no se trata del mandato militar, el término designa cada vez más claramente al Estado como institución, o la soberanía que le confiere su carácter legítimo. Según se elija un término u otro para traducir *imperium*, se mitiga o, por el contrario, se subraya la modernidad jurídico-política de los análisis spinozanos.

¹ En un ejemplar del *TTP* conservado en Florencia, se encuentran, entre las anotaciones, algunas referencias a Huarte de San Juan (sobre la cuestión de los milagros). Aun cuando no proceden de Spinoza, indican que uno de los primeros lectores del tratado pudo efectuar el acercamiento entre ambos pensadores. Cf. G. Totaro, «Un manoscritto inedito delle *Adnotationes* al *TTP* di Spinoza», en *Studia spinozana* 5, 1989, pp. 205–224.

2. ALGUNAS FIGURAS

A veces leemos que el spinozismo es una doctrina abstracta. Sin embargo, Spinoza reflexiona con frecuencia a partir de ejemplos, y expone su doctrina a través de ellos. Sus obras están atravesadas por un filón narrativo que se apoya sobre personajes anónimos (el envidioso, el avaro, el hijo que se inscribe en el ejército para no obedecer más a su padre) o sobre individuos históricos cuya vida da carne y sangre a la reflexión. Nuestro autor los toma de la Historia antigua, de la Biblia judía o del Nuevo Testamento: Alejandro, Moisés, Salomón, Cristo, Pablo.

Alejandro. Aparece como símbolo del hombre en manos de la fortuna y, por consiguiente, de la superstición —y el hecho de que sea un rey muestra que nada ni nadie escapa a ella—. Ilustra la manera como deriva el poder; también la manera como el Estado puede ser convertido en eterno favoreciendo alianzas entre vencedores y vencidos, o el rechazo de los griegos a aceptar la adoración al soberano a la manera de los persas. Estas dos últimas ejemplificaciones presentan el interés de mostrar la frontera entre dos complejidades nacionales y las estrategias, eficaces o no, para superarlas. Visiblemente, la historia de Alejandro ofrece un terreno paradigmático en el que exponer los problemas concretos que las pasiones humanas (incluidas las suyas) plantean al hombre que ejerce el poder y al que adquiere un nuevo imperio (problema maquiaveliano, pero reconstruido aquí mediante la biografía de un individuo).

Moisés fascina a Spinoza por encarnar la figura del fundador de Estados. Mientras que en los casos de España, Venecia o los Países Bajos no conocemos exactamente el momento de la fundación; mientras que en el caso de Roma no ha quedado ningún documento sobre la vida de Rómulo (excepto las leyendas, pero Spinoza no las menciona nunca), en el de Moisés poseemos tra-

diciones que se remontan hasta su misma época (tal es la conclusión positiva de la crítica de la mosaicidad del *Pentateuco*), e incluso algunos textos que proceden de él mismo. Al igual que a propósito de Alejandro, Spinoza parece haber meditado ampliamente para pensar la inteligibilidad de esta cadena de acontecimientos. Moisés es un hombre de imaginación, como todo profeta; pero ha hecho algo que ningún profeta ha intentado hacer: ha fundado un Estado, y un Estado viable. Ha sabido conservar el poder, disponer las relaciones entre Estado y religión teniendo en cuenta la complexión propia de su pueblo, tal como había sido formada por la historia, y organizar su propia sucesión de forma que su muerte no comprometiese todo el edificio. Es como si, en su caso, la imaginación, en lugar de limitarse a visiones impresionantes que, comunicadas a los hombres, les llaman a la justicia y la caridad, tendiese hacia un objetivo práctico —la construcción de una sociedad y una vida en común—. ¿Forma parte entonces de esos *practici* mencionados en el *Tratado político*? Estos son guiados por el miedo, que es, precisamente, el resorte de la teocracia. Queda por explicar el error que finalmente producirá la ruina del Estado hebreo.

Salomón. Spinoza se interesa poco por su biografía; revela, más bien, algunos rasgos aislados. Le llama «el Filósofo» (término que los escolásticos reservaban para Aristóteles), al igual que «el Poeta» a Ovidio. ¿Por qué? Porque le parece que un cierto número de los textos atribuidos a Salomón encarna, expresada en otros términos, una filosofía próxima a la suya: eternidad de las leyes de la naturaleza («nada nuevo bajo el sol»), vanidad de los bienes ordinarios, etc. Ello no deja de plantear un problema: la verdadera filosofía, ¿puede ser descubierta con independencia de las matemáticas? (Spinoza subraya que Salomón se equivocó sobre la relación de la circunferencia con el diámetro del círculo). Quizás, bajo determinadas circunstancias, la meditación sobre la vida hu-

mana, la experiencia y la fortuna pueden arrancar a ciertos hombres de los círculos de la finalidad —con ello tendríamos una explicación de esa enigmática reserva expresada en el apéndice de *Ética* I: «si la matemática no hubiera mostrado a los hombres otra norma de verdad. Y, además de las matemáticas, se pueden designar aún otras causas, cuya enumeración es superflua ahora, por las que ha podido suceder que los hombres se den cuenta de estos prejuicios comunes y sean conducidos al verdadero conocimiento de las cosas»—. ¿Cómo es esto posible, en ese régimen del miedo en que consiste una teocracia? La respuesta nos la ofrece, tal vez, una observación incidental de Spinoza: Salomón no ocupa un lugar común dentro de tal régimen; está emplazado en su cumbre, es decir, en la primera forma de degeneración del modelo que es la monarquía. Este lugar le permite creerse (y situarse efectivamente) por encima de la ley, lo que constituye, ciertamente, un error en el plano ético, pero posiblemente también sea una oportunidad en el plano epistemológico. Al aflojar los vínculos del miedo universal, semejante infracción le permite a Salomón acceder a un conocimiento prohibido a sus súbditos.

Cristo. El personaje no es identificado con lo que el cristianismo instituido, católico o protestante, ha hecho de él. Se ha de observar que en el momento en que Spinoza escribe, su estatuto es objeto de discusiones, sobre todo en Ámsterdam. Los socinianos niegan su divinidad; algunos judíos no ven en él otra cosa que un impostor o un hereje². Para Spinoza, Cristo es, de alguna manera, un personaje doble. En tanto que personaje histórico, es un hombre al que no le ha sucedido nada milagroso (en sus últimas cartas, nuestro autor le dice a Oldenburg que su resurrección y su ascensión deben ser tomadas metafóricamente); es la voz de Dios (trinitarismo aparte, no está lejos de Hobbes cuando dice que

² Cf. los trabajos de R. Popkin sobre Nathan Schapira (cuyas opiniones solo nos son conocidas a través de los milenaristas cristianos Dury y Serrarius).

Cristo es al Hijo lo que Moisés al Padre: un hombre que habla por Dios). Contrariamente a lo que dicen los cristianos, su doctrina, según Spinoza, no tiene nada de nuevo: es la misma palabra de Dios que en el Antiguo Testamento. Incluso el universalismo, en función del cual nuestro autor, de manera bastante clásica, le caracteriza, aparece más como la continuación de un movimiento comenzado con los profetas que como una novedad radical. La segunda dimensión del personaje es el «espíritu de Cristo», es decir, el espíritu de justicia y caridad que constituye una exigencia intemporal, aun cuando deba ser llevada a la práctica de manera diferente según las épocas. En suma, Jesucristo es definido en mayor medida por el «espíritu de Cristo» que a la inversa: es aquel en quien este espíritu se ha encarnado de la manera más coherente. «En absoluto creo que para la salvación sea necesario conocer a Cristo según la carne. Pero sucede otra cosa con el hijo eterno de Dios, es decir, con la sabiduría eterna que se ha manifestado en todas las cosas, principalmente en el alma humana, y más que en ninguna otra parte, por lo demás, en Jesucristo» (carta 73).

Pablo es, entre los escritores del Nuevo Testamento, el más citado por Spinoza. Pero no es el único: el autor de la *Ética* toma algunas fórmulas de Juan y de los relatos del Evangelio de Mateo. Las citas con las que muestra que cuando escribieron los apóstoles se comportaron como doctores y no como profetas las toma de las epístolas de Pablo. Su doctrina es tan opuesta a la de Santiago como la predestinación al libre albedrío, para mostrar que cada cual interpreta la palabra de Dios según su tendencia propia, sin que ninguna de las interpretaciones sea más divina que las demás. Pero, al menos en su formulación, la teología paulina está en consonancia con el pensamiento de Spinoza —y sus intentos por traducir, en el *Breve tratado* y el *TTP*, su pensamiento a un léxico tomado de la tradición religiosa, dan fe de ello—. Se podría pen-

sar, por el contrario, que la doctrina de Santiago se acerca más a la tesis spinozista de la acción (cf. lo que ha sido dicho antes sobre el uso de la vida y la categoría de posible). Pero es a Pablo a quien le es atribuido el error mayor, y necesario, de haber mezclado la fe con la filosofía; error mayor, pues constituye la fuente de los cismas del cristianismo, y necesario, pues sin él no habría podido dirigirse a los griegos, cuyo *ingenium* incluye la discusión filosófica (incluso la vana) como un ingrediente constitutivo esencial.

3. ALGUNOS LUGARES

Jerusalén ocupa en el *TTP* un lugar particular: los episodios de la Biblia en los que se cuenta su destrucción o su asedio parecen una obsesión en el imaginario spinozano. Raramente citados por sí mismos, son convocados muy a menudo para ilustrar otras cuestiones (incluidas cuestiones puramente lingüísticas). Pero *Jerusalén* es también el teatro de las intrigas que rodean el reino de David cuando envejece. David, rodeado de conspiraciones, conservando su poder en medio de los peligros, es en cierto modo análogo a Alejandro (las alusiones atañen a episodios narrativos, mientras que en los casos de Salomón, Pablo y Cristo se trata, por el contrario, de menciones estáticas, con las que se describe una doctrina o un carácter). Hemos de recordar que, para Spinoza, el momento ideal de la república de los hebreos, aquel en el que esta conoce a la vez la paz y la prosperidad, es el tiempo de los Jueces, es decir, el que se extiende entre la muerte de Moisés y el comienzo de la monarquía. En ese momento, *Jerusalén* no era aún la capital.

Roma es la ciudad más a menudo mencionada y, con ella, su historia y su cultura –casi siempre asociada a la guerra: la importancia de la cultura latina en la formación de Spinoza no se ve

acompañada de simpatía política alguna hacia Roma—. Ve en ella el lugar esencial de la violencia. Mientras que en el caso de los hebreos o de los Países Bajos describe sus aspectos positivos preguntándose cuál ha sido el error que ha conducido a su ruina, nunca se plantea esta cuestión en el caso de Roma; aquí, la tiranía estaba inscrita en su naturaleza desde el principio. Pero es tal vez, precisamente, el interés de esta historia —a menudo leída, para la República, en Tito Livio (teniendo a la vista, como contrapunto, el comentario de Maquiavelo), y para el Imperio, en Tácito—, lo que hace que sus fórmulas, a veces generalizadas o transformadas, sirvan como descripciones antropológicas. Cuando Tácito aplica a Roma la idea de que el Estado estuvo más amenazado por sus ciudadanos que por sus enemigos, Spinoza la extrae de su contexto y la aplica a todo Estado; cuando Tácito describe la superstición de los judíos, Spinoza retoma sus fórmulas para invertirlas y, parcialmente, para hacer de ellas una característica general del comportamiento humano. También es de Tácito de quien procede la frase «mientras haya hombres habrá vicios», al igual que el ejemplo de los dos soldados que intentaron que el imperio cambiase de manos y lo consiguieron. La única figura positiva en la historia romana es para Spinoza la de un enemigo de Roma: Aníbal.

Ámsterdam. Esta ciudad, en la que el Spinoza de madurez ya no vive, pero a la que vuelve a veces (la correspondencia lo confirma), le parece un ejemplo. En el final del *TTP* lo escribe explícitamente: se trata de mostrar que la libertad de filosofar no entraña inconveniente alguno y que ella sola impide que los hombres se hagan daño unos a otros. «Tomemos como ejemplo la ciudad de Ámsterdam, que goza de los efectos de esta libertad para su mayor provecho y con la admiración de todas las naciones. En esta república tan floreciente, en esta ciudad tan prestigiosa, todos los hombres, cualquiera que sea su nación o su secta, viven en

concordia; y en ella, para conceder un préstamo a quien lo pide, las gentes se cuidan solamente de saber si es rico o pobre, si por lo común actúa de buena fe o fraudulentamente. Por lo demás, su religión o su secta en nada les concierne, pues en nada contribuye a hacer ganar o perder una causa ante el juez. Y no hay absolutamente ninguna secta, por odiosa que sea, cuyos miembros no sean protegidos por la autoridad pública y por el apoyo de los magistrados (con tal de que no ofendan a nadie, den a cada uno lo suyo y vivan honestamente)»³. No siempre ha sido así. Cuando, en el pasado, los conflictos entre remonstrantes y contrarremonstrantes habían superado los límites de la religión para pasar a la política, las leyes instauradas en materia de opinión irritaron a los hombres más de lo que les corrigieron. La sola ciudad de Ámsterdam ilustra, por consiguiente, tanto por su pasado como por su presente, a la vez las ventajas de la libertad y los peligros de la confusión de política con disputa intelectual.

España. Hemos abordado su importancia en la cultura de los ex-marranos y en la biblioteca de Spinoza. Ofrece numerosos ejemplos históricos: la cuestión de la asimilación de los judíos en el capítulo III del *TTP*, la cuestión del justicia en el *TP*; todo este pasaje se inspira en informaciones proporcionadas por Antonio Pérez, personaje fascinante, primero agente del poder de Felipe II y luego caído en desgracia, perseguido por él, pero que logra escapar —gracias a ese sistema judicial que Spinoza describe siguiendo sus escritos— para refugiarse en Francia, donde publica libros que son simultáneamente una defensa personal y una descripción precisa de los *arcana imperii* (eso que en la época se llama «secretos de Estado», es decir, medios secretos para conservar el Estado).

³ *TTP*, XX, § 15.

4. ALGUNOS PRINCIPIOS

Spinoza repite, en todos sus escritos, algunas fórmulas clave que no son propiamente axiomas. Son, más bien, tesis centrales que pueden deducirse en orden demostrativo pero que, al mismo tiempo, poseen por sí mismas fuerza bastante como para haber sido captadas por la experiencia. Estos principios sirven para saldar las objeciones y los prejuicios de una manera que excluye la discusión. De alguna manera son transversales al sistema, lo cual nos recuerda que el *more geometrico* no implica tan solo la deducción lineal.

«La naturaleza humana es siempre una y la misma». El hombre no solo es una parte de la naturaleza (y no un «imperio dentro de otro imperio»), sino que además la naturaleza humana misma obedece a leyes que son constantes. Esta constancia puede quedar disimulada a primera vista por la diversidad de las circunstancias, épocas o clases sociales, pero es siempre ella, a fin de cuentas, lo que descubre el análisis de las conductas humanas. En consecuencia, por ejemplo, cuando los nobles intentan desacreditar las costumbres de la multitud, se nos recuerda en el *Tratado político* que en ellos se dan los mismos vicios, pero disimulados bajo la capa del refinamiento. Así, la unidad de la naturaleza humana funda un argumento directamente político: todas las objeciones contra la libertad de la multitud se vuelven contra quienes las plantean.

«Veo lo mejor pero hago lo peor» (*video meliora proboque, deteriora sequor*). La fórmula es tomada de Ovidio —también la encontramos en una epístola de Pablo, pero Spinoza se la atribuye al poeta latino, de manera bastante natural—. Medea la utiliza para mostrar que su crimen es más fuerte que su conocimiento, y que la lucidez no impide el crimen. En el hombre, por tanto, hay algo más fuerte que la verdad; la virtud no es reductible a la ciencia. Así pues, la fórmula se muestra, por lo

tanto, como un dispositivo de guerra contra toda moral socrática, y la encontramos en todos los filósofos del siglo XVII, pues para todos encarna un enigma: el del poder de las pasiones, que no consiste en una simple ceguera; se puede saber y no poner por obra eso que se sabe. El hecho de que la encontremos en Spinoza, y como uno de los motivos centrales de su pensamiento, debería ser suficiente para liquidar todas las interpretaciones apresuradas de su doctrina como salvación por el conocimiento. De lo que se trata es de la *fuerza* del conocimiento, pero no de su sola presencia. Es por ello por lo que la aparición de la razón no basta para arrancar al hombre de la servidumbre (también aquí vemos el contrasentido en que incurren quienes no comprenden por qué el conjunto de la cuarta parte de la *Ética* se titula «De la servidumbre humana»).

«Llevar al prójimo a que viva según el *ingenium* propio». Cada cual se esfuerza en ello; hemos visto ya que este principio se funda en la regla de la similitud. El hombre apasionado trata de comunicar sus pasiones a los demás, pero el campo de esta máxima no se acaba aquí. La razón es el *ingenium* del filósofo. En este sentido, el filósofo no escapa a la regla común al intentar convencer a los demás de lo bien fundado de su filosofía. Por ello, necesariamente, el spinozismo aparece como una filosofía militante, no debido al carácter de su autor, sino a causa de su lógica propia. Militante en dos sentidos: contribuyendo a dar a todos los hombres la paz, la seguridad, la libertad política —es lo que se propone Spinoza, siguiendo dos procedimientos distintos, en el *TTP* y el *TP*—; esforzándose por que el máximo de ellos alcance la libertad y la felicidad —es lo anunciado ya en los primeros escritos y lo que se efectúa con la *Ética*—.

5. CUESTIONES DISPUTADAS

Una parte importante de las discusiones y de los comentarios sobre la obra de Spinoza ha girado en torno a la cuestión de si nuestro autor fue un ateo, un místico, un panteísta, un materialista; si su doctrina de la necesidad es compatible con el hecho de haber redactado una *Ética*, etc. A decir verdad, las afirmaciones en este tipo de controversias preceden a menudo a los argumentos, y se puede tener la impresión de que son perfectamente vanas. No obstante, puede ser útil recordar los envites y los límites de tales calificativos; es una ocasión para precisar el sentido de los conceptos spinozistas.

1/ El ateísmo.

Es una cuestión que Spinoza no se plantea, aunque a veces se vea llevado a tratarla. Cada vez que la aborda, lo hace bajo el efecto de una presión ejercida desde el exterior⁴. Pero, ¿qué se entiende por ateísmo? Si consiste en no creer en el Dios creador y providencial de los teólogos judíos o cristianos, entonces no cabe duda: Spinoza es ateo. Incluso podemos ir más lejos: en la Edad Moderna, la acusación de ateísmo atañe menos a la cuestión de la existencia de Dios que a la de las mediaciones entre Dios y los hombres. Poco importa que un filósofo considere a Dios como creador o como principio del mundo; será tachado de ateo si se puede sospechar que pone en cuestión las leyes que Dios da a los hombres, las intermediaciones por medio de las cuales les habla o les salva —los profetas, Cristo—, los juicios, los castigos y las recompensas que les tiene reservados. En suma, el ateísmo se identifica menos como la negación de Dios como origen que como fin. Así, se puede concebir que para la mayoría de sus contemporáneos Spinoza es ateo —sobre todo si se considera su tratamiento

⁴ Cf. las cartas 30 y 43.

del problema del mal y del pecado, punto en el que tal vez se opone de la manera más radical a la tradición cristiana—, pero que él mismo se defiende sinceramente de esta acusación, pues considera a eso que llama «Dios» como un «modelo de verdadera vida» —aun cuando no lo haga en el registro finalista en que lo entienden los teólogos⁵—. Si nos preguntamos por el sentido mismo de la palabra «Dios» en la obra spinozana, podemos pensar que si en ella se le ha dado tal nombre a la sustancia única de la cual todas las cosas singulares son modos, no ha sido simplemente para evitar problemas gracias a una feliz homonimia (por lo demás, si este fuera el caso, habría marrado el golpe), sino para señalar que esta sustancia, lejos de ser un soporte inerte, vive un verdadero dinamismo, una libertad verdadera, que funda el dinamismo y, a veces, la libertad de los modos —un modelo que no se imita, pero cuya potencia ponemos en obra—.

2/ El materialismo.

El sentido de las discusiones para situar a Spinoza en las filas de los materialistas o de los espiritualistas puede paracer escaso. Vemos valorizadas así, unilateralmente, la función del cuerpo, la quinta parte de la *Ética*, y las interpretaciones contradictorias que se ofrecen a propósito del lugar y del sentido de la noción de Dios dentro del sistema. Se ha de recordar que, hablando estrictamente, la negación de la interacción entre los atributos excluye a la vez la influencia de la extensión sobre el pensamiento (por tanto, del cuerpo sobre el alma) y la influencia del pensamiento sobre la extensión (por tanto, del alma sobre el cuerpo). Sin embargo, Spinoza puede ser efectivamente calificado de materialista bajo dos puntos de vista: a/ frente a una tradición filosófica que

⁵ En todo caso, ha comprendido que la acusación atañe por lo menos tanto a la ética como a la existencia de Dios, pues no responde a la carta de Velthuysen diciendo «creo en Dios», sino remitiendo a su corresponsal a su conducta y a su desprecio de honores y riquezas (carta 43).

mayoritariamente ha subordinado la extensión y el cuerpo al pensamiento y el alma, el simple hecho de mantener equilibrada la balanza entre los dos atributos y afirmar que «Dios es una cosa extensa» (E II, 2) equivale de hecho a revalorizar cuerpo y extensión mostrando su autonomía, su dinamismo y su potencia propia; b/ sobre todo, la manera misma como Spinoza habla del atributo pensamiento y del alma, asignándoles leyes en el mismo sentido que a la extensión física, considerándoles como objetos de una ciencia igualmente rigurosa y negándose a dejar en su ámbito nada que sea inefable, revela, en realidad, un proceder materialista. Posición que confirman tanto la referencia a Demócrito y Epicuro como la proximidad textual con Lucrecio.

3/ Determinismo y libre albedrío.

¿Cómo una filosofía en la que se reconoce una necesidad absoluta puede programar un itinerario ético? ¿Cómo un pensamiento que no deja ningún lugar para lo contingente ni para lo posible puede pretender ser una afirmación de la libertad? La paradoja ha sido expuesta muchas veces. No puede ser resuelta introduciendo dosis de indeterminismo en el interior del sistema: la cuestión no es esta. Reside solamente en dos puntos:

a/ El más conocido y aceptado es que no se debe confundir la libertad con la ausencia total de determinación, tanto más cuanto que, si tal fuera el caso, apenas se vería por qué dicha ausencia total supondría una situación preferible (todo elogio de la libertad contraria al determinismo supone fugitivamente un buen uso de esta, y no un equivalente del simple azar).

b/ La cuestión del orden de la naturaleza y la de las elecciones humanas constituyen dos problemas diferentes. La ignorancia de la mayor parte de las leyes y el desconocimiento de las circunstancias dejan un hueco a lo posible en el uso de la vida. Al hombre que debe tomar una decisión y que, para tomarla, se ve situado en una situación finita, la cuestión se le plantea en términos de

elección; su elección no es indeterminada, y los resultados de su acción dependen también de las circunstancias (incluidas las interiores) que él no ha elegido y que ni conoce ni domina enteramente. Es por ello, ciertamente, por lo que precisa de *dictamina rationis*. Una filosofía construida en indicativo puede, sin embargo, incluir una parte normativa⁶. El conocimiento general del hecho de que todo tiene una causa no deja de tener consecuencias en su acción. Pero nada de esto sirve para darle una libertad que es ilusoria; sirve, más bien, para hacerle comprender la opacidad en que se ejerce su acción.

4/ Mística.

La quinta parte de la *Ética*, o más exactamente su segunda mitad, ha planteado terribles problemas a los comentaristas. Algunos han visto en ella un abandono de las tesis fundamentales del spinozismo, otros, una simple concesión a una lectura religiosa de la vida humana —por otra parte, rechazada—, otros, finalmente, la revelación del sentido real del libro, hasta entonces oculto provisionalmente tras su forma matemática. De hecho, todo depende del sentido que se otorgue a los términos —pero el sentido de los términos no es una mera cuestión nominal—. Si se pretende hablar de «mística» desde el momento en que en una doctrina se consideran con firmeza las relaciones del individuo con lo absoluto, o desde el momento en que un itinerario no se detiene únicamente en la construcción del Estado o en el desarrollo inmediato de la ciencia, se puede siempre calificar a Spinoza como místico, sin ganar gran cosa en la comprensión de su sistema. Pero si se entiende por «mística», o bien la experiencia mística, o bien la superación de la Razón hacia una forma más elevada de conocimiento, entonces es un auténtico contrasentido calificar como tal al sistema spinozano. La experiencia de la eternidad de

⁶ Cf. J. Lagrée (dir.), *Spinoza et la norme*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002.

que es cuestión al final de la *Ética* no es introducida jamás como realización última de un itinerario espiritual o ascético. Por el contrario, se da en el comienzo, pues como toda experiencia es compartida por todos los hombres. Sin embargo, el itinerario del conocimiento termina por hacer conocer causas que en esta ignorancia son ignoradas. En cuanto a la diferencia entre los géneros de conocimiento, Spinoza nunca subordina el segundo al tercero, nunca el tercero supone un abandono de la Razón en beneficio de no se sabe qué fusión irracional. No hay ruptura entre el conocimiento de segundo género y el conocimiento por ciencia intuitiva; solo difieren por sus objetos, no por su grado de certeza; ambos son, ya lo hemos visto, igualmente demostrativos.

6. FUENTES

Se han consagrado muchas investigaciones a la determinación de las fuentes del spinozismo. A menudo, una falta de método riguroso ha hecho de ellas algo totalmente vano⁷. En primer lugar, debemos entendernos a propósito de a qué llamamos una «fuente»: ¿se trata de un horizonte, una herencia, un repertorio de cuestiones o de ejemplos? Un autor puede tener varios tipos de relaciones con su pasado teórico: puede tomar prestadas ciertas expresiones o citas de una tradición y un procedimiento o un problema de otra. A continuación, habría que fijar criterios precisos para identificar tal fuente: una homonimia o una coincidencia temporal no bastan para constituir una conexión conceptual. Finalmente, hemos de preguntarnos qué hace el autor con sus fuentes: ¿se contenta con retomar, de manera idéntica, una no-

⁷ Es el caso, por ejemplo, de la obra de Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1934. Se podría decir de su conjunto lo que M. Gueroult dice de una de sus tesis: que está «fundada, más que sobre el análisis de la doctrina de Spinoza, sobre consideraciones extrañas a ella» (M. Gueroult, *Spinoza, II-L'âme*, París, Aubier, 1974, p. 56).

ción, una fórmula, o la incluye en una estructura de pensamiento fuerte que la transforma y le da una potencia y una significación renovadas? Aquí, señalaremos las cuestiones del judaísmo y el cartesianismo, pero habría otras: el neoplatonismo y el naturalismo del Renacimiento, los medios cristianos heterodoxos, la segunda Escolástica, etc.

— Spinozismo y judaísmo. ____

Mucho se ha escrito sobre las relaciones entre spinozismo y judaísmo, sea en medios cristianos, para condenar el uno a través del otro (en ambos sentidos), sea en medios judíos, también para condenar (es el caso, por ejemplo, de Hermann Cohen) o, por el contrario, en el momento en que, sobre todo en Alemania, se desarrolla un judaísmo liberal que busca antecesores para proclamarse sucesor del spinozismo; una figura ejemplar, desde este último punto de vista, es Berthold Auerbach. La cuestión es confusa y, por lo tanto, genera falsos problemas. Es preciso reemplazarla por otras cuatro cuestiones distintas: 1/ la del enraizamiento histórico de Spinoza, no en el judaísmo en general, sino en la historia específica de los marranos y ex-marranos y su cultura; 2/ la de las relaciones de su filosofía con las tesis de los filósofos y comentaristas judíos medievales (y, desde la perspectiva de la consistencia teórica, está claro que sus verdaderos interlocutores, antes que los ideólogos un tanto pálidos de la comunidad de Ámsterdam, son Ibn Ezra, Maimónides y Hasdaí Crescas); 3/ la del análisis que Spinoza hace de la Biblia, por una parte, y, por otra, del Estado de los hebreos; 4/ la de su recepción en la historia posterior de las controversias internas al judaísmo⁸.

⁸ Sobre estas cuestiones, véanse, entre otras, las siguientes obras: Mino Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milán, Franco Angeli, 1996; Schlomo Pinès, *La liberté de philosopher, de Maimonide à Spinoza*, Desclée de Brouwer, 1997; Philippe Cassuto, *Spinoza et les commentateurs juifs*, Publications de l'Université de Provence, 1998.

— Spinozismo y cartesianismo.

Ya hemos indicado cuáles son los diversos contextos cartesianos en que se ha elaborado el spinozismo. En el próximo capítulo veremos cuál es la situación del cartesianismo en la historia de la recepción de la filosofía de Spinoza. Pero esto no nos dispensa de la confrontación conceptual, ni del análisis de la refracción del pensamiento de Descartes en la obra de nuestro autor. Es bastante esclarecedor, por ejemplo, leer lo que Spinoza dice explícitamente del francés en la *Ética*. Le cita dos veces: en el prefacio de la tercera parte y en el de la quinta. Es decir, al comienzo y casi al final del estudio sobre los afectos. En ambos casos lo hace para criticarle, pero, también en ambos casos, para matizar esta crítica situando al autor de las *Pasiones del alma* en una posición intermedia entre el error criticado frontalmente (error anónimo según *Ética* III, asignado a los estoicos en *Ética* V) y la posición propia de Spinoza. Quienes han escrito sobre los afectos han cometido el error de situar al hombre fuera de la naturaleza atribuyéndole un poder absoluto sobre sus pasiones; Descartes, simultáneamente, ha creído en este poder absoluto y ha ensayado, sin embargo, una explicación genética —lo cual fue un fracaso, pues semejante poder sustrae al hombre de las leyes de la Naturaleza y, por lo tanto, impide, de hecho, toda explicación genética—. Los estoicos han visto cómo sus principios quedan desmentidos por la experiencia. Descartes ha intentado integrar en sus propios principios un equivalente de las protestas de la experiencia, y ha desembocado en una «hipótesis más oculta que todas las cualidades ocultas». Dicho de otra forma, lo que Spinoza reprocha a Descartes en estos dos pasajes es haberse quedado a medio camino: ha reconocido la existencia de las leyes de la Naturaleza, se ha internado en la vía de su extensión al hombre, mas no ha renunciado al prejuicio que hace de los fenómenos humanos una excepción finalmente impensable. Así pues, Spinoza se concibe

aquí a sí mismo como aquel que llega hasta el final de la nueva norma de pensamiento surgida de la revolución científica, mientras que Descartes no ha hecho más que extraer de manera incompleta sus consecuencias. Spinoza, ciertamente, formula otras críticas contra Descartes⁹, pero si es esta, y solo esta, la que ha explicitado en dos puntos estratégicamente importantes, es porque para él es decisiva. No es que la línea de demarcación entre ambas filosofías atravesase solamente la cuestión de los afectos; es que la cuestión de los afectos es la piedra de toque que muestra de la manera más clara la lógica de sus divergencias¹⁰.

⁹ En el prefacio de los *Principia*, a través de Meyer; en la correspondencia (cartas 2, 15, 26, 43, 81); también le defiende contra las deformaciones de su doctrina (cartas 21, 43: «Es así como, en otro tiempo, Descartes ha sido interpretado por Voetius; los mejores, a veces, son travestidos»).

¹⁰ En el primer volumen de su obra *A Nervura do real* (Sao Paulo, 1999), Marilena Chaui analiza lo que ella llama la «infidelidad» de Spinoza hacia Descartes en el marco de la constitución de una filosofía de la inmanencia como anti-metafísica.

CAPÍTULO 4

LA RECEPCIÓN

1. EDICIONES Y TRADUCCIONES

La primera forma de recepción, que condiciona en gran parte a las demás, es la disponibilidad de los textos y su traducción a otras lenguas. Dos volúmenes en vida de Spinoza, las *Opera posthuma* editadas el año de su muerte. Luego, durante más de un siglo, algunas traducciones a diversas lenguas. Pero la serie de publicaciones de las obras completas, concebidas según criterios científicos, comienza en el siglo XIX: en 1802, Paulus publica unas *Opera* en dos volúmenes (Hegel participa en su edición); hay otras ediciones: las de Ginsberg, Bruder, Gfroerer, todas hechas en Alemania. A finales del mismo siglo, una nueva empresa, que tiene en cuenta los descubrimientos realizados hasta entonces (varias cartas, el *Breve tratado*, escritos científicos), es acometida en los Países Bajos por Van Vloten y Land. En el primer cuarto del siglo XX, Carl Gebhardt publica una nueva edición en cuatro volúmenes; a su muerte, deja materiales para publicar un quinto tomo (comentario del *TP* y del *TTP*) que aparecerá cincuenta años más tarde. Después, nada nuevo hasta la edición de las *Œuvres complètes*, actualmente en curso de publicación¹. Esta nueva edi-

¹ El tomo III (*Tractatus theologico-politicus*, texto latino fijado por F. Akkerman, traducido al francés por J. Lagrée y P.-F. Moreau) ha aparecido en las P.U.F. en 1999. En 2005 y 2009, respectivamente, han sido publicados por la misma casa editorial los tomos V (*Tractatus politicus*,

ción ha sido emprendida para incorporar los descubrimientos del último siglo (concernientes a la lengua, el contexto, la estructura del pensamiento spinozista) y para proporcionar un texto establecido sólidamente y esclarecido por un aparato científico riguroso, excluyendo hasta donde ha sido posible la interpretación filosófica personal.

En cambio, el siglo xx ha sido el siglo de la puesta a punto de los instrumentos de trabajo: las bibliografías (Oko, Wetlesen, Préposiet, el *Bulletin de bibliographie spinoziste*, publicado desde 1978), los índices y concordancias (es necesario recordar en primer lugar el admirable repertorio de Emilia Giancotti, el *Lexicon spinozanum*, sin el cual es imposible emprender hoy un trabajo serio sobre Spinoza), la informática (que ha proporcionado una base material para las localizaciones completas de términos y conceptos: se ha utilizado, sucesivamente, con la *Ética*, el *TP*, el *TIE* y la correspondencia). Finalmente, conocemos mejor la lengua de Spinoza y su cultura, tal como está presente en su lengua y en su escritura misma, gracias a los trabajos ya antiguos de Leopold y, más recientemente, de Akkerman, Kajanto, Mignini, Proietti, Steenbakkers.

No podemos citar todas las traducciones. Recordemos únicamente que la primera traducción de la *Ética* al francés es de comienzos del siglo xviii; se debe a la pluma de Boulainvilliers; después aparecen las de Saisset y de Prat; luego, en el xx, las de Appuhn, Guérinot, Caillois, Pautrat, Misrahi. En el extranjero, entre muchas otras, hay que mencionar, en alemán, las traducciones de Berthold Auerbach y la larga serie, renovada con regularidad, de la *Philosophische Bibliothek*. En italiano, la traducción

texto latino fijado por Omero Proietti y traducido al francés por Charles Ramond) y I (*Tractatus de intellectus emendatione*, texto fijado por Filippo Mignini y traducido por Michelle Beyssade, y *Korte Verhandelng*, original neerlandés al cuidado de Filippo Mignini y traducción francesa de Joël Ganault).

de la *Ética* anotada por Gentile, la de Emilia Giancotti, la de los *Principia* debida a Emanuela Scribano, la edición-traducción del KV de Filippo Mignini. En inglés, Edwin Curley está publicando en la actualidad una traducción completa de las obras de Spinoza cuyo primer volumen ha aparecido en 1985; Lee Rice y S. Barbone han anotado las traducciones de Samuel Shirley. En neerlandés, Fokke Akkerman ha traducido la correspondencia (junto con Westerbrink y Hubbeling) y el *TTP*.

Pero, evidentemente, la recepción no se detiene con la puesta a punto de ediciones e instrumentos de trabajo. Lecturas, influencias, refutaciones conforman otro estrato, no menos importante, que no podría ser reducido a una simple cadena de contrasentidos. Incluso los errores de interpretación revelan algo del medio receptor, y también de la capacidad de una doctrina para transformarse.

2. LA CRÍTICA DEL *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

La primera imagen de Spinoza, que se ha perpetuado durante ciento cincuenta años, fue la de un ateo o impío. Durante mucho tiempo, se ha discutido su doctrina, en primer lugar, para refutarla, y se ha llegado a afirmar que solo había que leerla a este fin. Si despertaba un interés positivo, lo hacía entre pensadores cuya consideración de la religión ya era crítica —pero, a menudo, esta lectura no era sino una inversión simétrica de la de sus adversarios...—.

La publicación del *TTP* en 1670 produjo el efecto de un trueno. Se reprochó a nuestro autor hacer una apología de la libertad de conciencia, es decir, del derecho proclamado a elegir religión (comprendido también como el derecho a no profesar ninguna en absoluto), lo cual, según sus críticos, conduciría necesariamente a la ruina de la sociedad (sobre todo si se añade el principio spinozano de la relatividad de bien y mal sistematizado en la parte

cuarta de la *Ética*). Se juzgaba como igualmente inadmisibles su crítica de la Biblia y, en particular, la demostración de la no mosaicidad del *Pentateuco* (que, sin embargo, solo ocupa medio capítulo en el tratado) y del carácter tardío de la inserción de los puntos-vocales, que chirriaba con la exégesis tradicional y despertó el furor de los apologistas.

El primer ataque público procedió del maestro de Leibniz, Jacob Thomasius, y, bien pronto, toda una serie de pastores y de universitarios —alemanes, neerlandeses e incluso hugonotes franceses pertenecientes al Refugio— denunciaron la obra². La imagen de Spinoza flota en el debate entre Richard Simon y Jean Leclerc sobre el Antiguo Testamento. Un umbral ha sido franqueado, aun cuando las aproximaciones diverjan. Así, Spinoza se limita a señalar la alteración de los textos sagrados tras su determinación; Simon, por su parte, emprende la historia de su recepción posterior para garantizar su autoridad por medio de métodos más complejos que los propios de la exégesis tradicional. De otro lado, por lo que hace al problema de la primera constitución del texto (el objeto principal para Spinoza), lo salva con el menor coste posible mediante una teoría de los escribas inspirados que preserva la tesis clásica de la inspiración corrigiendo los puntos que se han vuelto insostenibles. La victoria de Spinoza se mide por el hecho de que Bossuet, en su *Discours sur l'Histoire universelle*, y sin nombrar al autor de la *Ética*, se ve forzado a admitir la existencia de distorsiones en el texto bíblico (para negar su importancia). Así pues, incluso la ortodoxia es obligada a tocar a re-

² Sobre Francia, véanse los primeros capítulos de la tesis de Vernière; para Alemania, el estudio de M. Walther en el volumen *Spinoza entre Lumières et Romantisme (Cahiers de Fontenay, 1985)*. Cf. igualmente las actas de seminario de Cortona organizado por Paolo Cristofolini, *L'Hérésie spinoziste. La discussion sur le TTP (1670-1677)*, APA-Holland U.P., Amsterdam, Maarssen, 1995.

tirada a propósito de los puntos específicos en torno a los cuales articulaba su autoridad y su legitimidad.

3. LA UNIDAD DE LA SUSTANCIA

El segundo gran tema de controversia es la metafísica, en especial la unidad de la sustancia y el necesitarismo. La controversia queda ilustrada en tres figuras: Bayle, Malebranche y Leibniz. Pierre Bayle ha consagrado un artículo de su *Dictionnaire historique et critique* a Spinoza. Un buen número de lectores se ha familiarizado con el spinozismo a través del resumen de Bayle, mucho más accesible que las *Opera posthuma* de nuestro autor. En su artículo, hace el elogio de la vida de Spinoza, modelo del «ateo virtuoso» (sabemos que para Bayle, quien en esto lleva un tema calvinista a su punto extremo, el ateísmo no es más peligroso que la idolatría), pero caricaturiza su doctrina confundiendo *natura naturante* y *natura naturata*, y concibiendo la relación de los modos con la sustancia como una identidad mecánica. De esta forma, el spinozismo es presentado como una fusión gigantesca de Dios con el mundo, lo cual hace incomprensibles las contradicciones que se dan en este. Aquí, el límite de la aceptabilidad lo pone la forma particular del calvinismo de Bayle: pensar una sustancia única equivale a suprimir la trascendencia, e ilustra las contradicciones de una razón abandonada, sin la barrera del dogma, a sus propios excesos. Lógicamente, semejante función paradigmática excede el marco de una época y se manifiesta en todas partes donde la razón parece entregada a sí misma. De hecho, Bayle descubre una suerte de panspinozismo dispuesto a surgir en las fronteras de toda controversia —en los presocráticos, los filósofos orientales y los averroístas³—. La transformación de

³Cf. P. Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta, 2010.

la filosofía de Spinoza en un concepto transhistórico hará escuela; la volvemos a encontrar en Hegel y en Victor Cousin.

Cuando Malebranche desarrolla la idea de la extensión inteligible, sus adversarios no dejan de remitirla a la sustancia única spinozana. Arnauld le objeta esto: «La palabra *intelligible* con que califica a esta extensión para oponerla a la extensión material no es sino una pura ilusión con la que disfraza un dogma que causaría horror si fuese presentado al descubierto, como ha osado hacer un filósofo extravagante hace algunos años».

Por lo que se refiere a Leibniz, se sintió atraído por el filósofo de La Haya: ha mantenido alguna correspondencia con él, se ha encontrado con él y ha intentando conocerle mejor por intermediación de Tschirnhaus, amigo común de ambos. Nada de ello le impidió denunciar a Spinoza cada vez que le resultó útil —sobre todo en sus controversias con los cartesianos, en quienes descubre las raíces del spinozismo—. Pero a veces parece que lo esencial de su metafísica ha surgido de un diálogo con la *Ética*, o, más exactamente, de una voluntad de responder de otra manera a las cuestiones que Spinoza retoma de la filosofía de Descartes. La mónada parece, en realidad, heredera de la espontaneidad de la sustancia única, multiplicándola; la teoría de la armonía preestablecida parece orientada a resolver una dificultad del cartesianismo (la unión de cuerpo y alma), dificultad que Spinoza resolvía con el «paralelismo» de pensamiento y extensión. Por lo que hace a la teoría de la determinación en la *Teodicea*, parece destinada a retomar la idea de ley de la naturaleza y a ofrecer un papel al determinismo sin aceptar su regla universal de una necesidad concebida como apremiante⁴. Del mismo modo, cuando Christian

⁴ Cf. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, París, N.R.F., 1945 (3ª edición, 1974); E. Yakira, *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz*, Zurich, Editions du Grand Midi, 1989; *Studia spinozana 6: Spinoza and Leibniz* (1990); R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, París, Vrin, 1992.

Wolff añade a la arquitectura tradicional de la metafísica especial una nueva pieza —la «cosmología racional»—, podemos preguntarnos si toda su teoría del *nexus causarum* no se inscribe en ella únicamente para despiezar el necesitarismo spinozano.

4. LAS INFLUENCIAS SPINOZISTAS

Spinoza no tuvo únicamente detractores; también existieron círculos spinozistas, en continuidad con los que se formaron en vida de nuestro autor. Sus miembros son de dos tipos: sabios como Tschirnhaus, cuya *Medicina mentis* (1686) es, en muchos respectos, un ensayo de síntesis de las doctrinas del *Tratado de la reforma del entendimiento* y los métodos cartesianos y leibnizianos; y cristianos como Van Hattem y Leenhof. La existencia de estos círculos está atestiguada en dos novelas clave: *La vida de Philopater* y la *Continuación de la vida de Philopater*, que ilustran las discusiones doctrinales en la atmósfera intelectual de los Países Bajos a finales del siglo XVII. El héroe (al igual que el autor) es al principio un calvinista ortodoxo, que se convierte después en un spinozista convencido tras sus debates con voetianos, coccenianos y cartesianos⁵.

Todo esto muestra, por tanto, que volverse spinozista no era una cuestión de azar. A menudo, el spinozismo fue resultado de la distancia tomada con relación a determinados fundamentos cartesianos heterodoxos. De ahí el cuidado que se ha puesto en ciertos círculos cartesianos en la refutación del spinozismo para desmarcarse de él. De ahí también la refutación de estas refutaciones que emanan de medios ortodoxos, para mostrar que las refutaciones cartesianas son insuficientes y apenas mejores que las apologías disfrazadas. Una polémica se eleva, así pues, al tratar

⁵ Cf. *supra*, cap. I.

de descubrir si Descartes es *architectus* o *eversor spinozismi* (el arquitecto o el destructor del spinozismo). Dicho brevemente, la recepción del spinozismo es, de modo simultáneo, testigo y factor de la desintegración de la filosofía del siglo —el cartesianismo— y, en algunos países protestantes, de sus relaciones con el calvinismo. De hecho, en los Países Bajos y en determinadas universidades alemanas, la teología reformada no había tardado en adoptar una escolástica cartesiana. Es esta alianza la que fue disuelta tras los primeros debates sobre el spinozismo. Estos mostraron, en efecto, que la primera tentativa racional de justificar la religión revelada mediante la metafísica del *ego cogito*, que establece el descubrimiento de un Dios trascendente y creador *ex nihilo*, choca de frente con los desarrollos que Spinoza realiza de la razón cartesiana como poder de pensar: la sustancia única, el Dios inmanente y el pensamiento como atributo de Dios que excede la conciencia humana.

5. PANTEÍSMO Y CABALISMO

Dos nuevas interpretaciones, a las que parece prometerseles un gran porvenir, aparecen a comienzos del siglo XVIII: Toland, primero discípulo de Locke, forja el término *panteísmo* (en su obra *Socinianism truly stated*, 1705) para designar con él una doctrina que identifica a Dios con el conjunto de la Naturaleza. Según él, tal es el pensamiento de Moisés y de Spinoza, así como la verdadera base común de todas las religiones reveladas. A partir de aquí, la doctrina de Spinoza fue a menudo tachada de panteísta y, en la mayoría de las ocasiones, vista (contra Toland) como la hipocresía de un ateísmo disimulado: se pone a Dios en todas partes, de suerte que no está en ninguna.

En cuanto a Wachter, lee el spinozismo en el marco del cabalismo condenando ambas doctrinas por deificar el mundo —des-

pués se alinearán en las filas de lo que ha condenado⁶—. Muestra, así pues, una manera de vincular a Spinoza con la tradición judía, en un registro más serio que las injurias antisemitas de que están trufadas en ocasiones las controversias (*judaeus et atheista*), y más original que la comparación clásica con Maimónides. Esta idea contradice el hecho de que en la sola ocasión en que Spinoza habla de la Cábala, lo hace en términos despreciativos, pero se recordará que, en la herencia de la cultura judía de Ámsterdam, no se encuentran tan solo las diferentes versiones del aristotelismo judío medieval. Esta lectura revivirá casi dos siglos más tarde, cuando Victor Cousin se sirva de materiales puestos a su disposición por Munk. Este motivo reaparecerá a intervalos regulares, pero sin que nunca haya encontrado los intérpretes rigurosos que merece.

6. LA LITERATURA CLANDESTINA

A finales del siglo xvii y comienzos del xviii eclosiona toda una literatura dirigida contra la religión revelada, y a veces contra toda religión. Esta tendencia queda bien ilustrada en obras como *El Espíritu de Spinoza* (llamado también *Tratado de los tres impostores*) y la *Carta de Trasíbulo a Leucipo*. En la primera se desarrolla la idea de que las tres grandes religiones monoteístas son producto de tres imposturas políticas, pero se articula con numerosos préstamos de los textos de Spinoza, juiciosamente citados y extraídos de su contexto para acentuar así su espíritu anticristiano. En la segunda, atribuida a Nicolas Fréret, compuesta probablemente hacia 1722, se presenta un spinozismo más difuso, mejor desgajado, por tanto, de la influencia directa del sistema. Se supone en ella que Trasíbulo escribe, en el Imperio romano, a una amiga que cae en la devoción. Le explica qué son las

⁶ *Der Spinozismus in Judentumb*, Ámsterdam, 1699; *Elucidarius Cabbalisticus*, Ámsterdam, 1706.

religiones y sus ritos, en qué se parecen todas y por qué todas se alejan de la verdadera comprensión de la naturaleza y de nosotros mismos. Descubrimos en ella tres grandes temas spinozistas. *Lucha contra la superstición*: «Varían sin descanso, no reconocen nada, se acusan mutuamente de error y no hacen sino acumular absurdos cuando emprenden el esclarecimiento o el desarrollo de las ideas que pretenden ser las suyas [...] Los atacados por esta especie de delirio van más lejos [...], quieren forzar a los demás hombres a ver estos objetos que no existen y les obligan a conformarse a su conducta y a seguir los ejemplos que les ofrecen». Que las religiones sean absurdas y persigan a quienes no las profesan no es una acusación nueva. Pero la explicación de la violencia por el deseo de conformar al prójimo según uno mismo, y la asignación de inconstancia a la imaginación religiosa, son características subrayadas en el *Tratado teológico-político*. En cambio, en la *Carta* no es retomada la idea spinozista que hace de estos caracteres el resultado de leyes universales de la naturaleza humana. *Lectura crítica de la Biblia*, aunque aquí se dirige de manera más directa contra el cristianismo, cuando Spinoza reserva la crítica de este, muy a menudo, a su correspondencia. Fréret formula una regla para la comprensión de la Biblia judía que parece tomada directamente de la metodología spinozana: «Es solo a Él a quien se remiten todos los acontecimientos, sin prestar ninguna atención a las causas próximas y sensibles, ni a los medios corporales de que se ha servido». *Comparatismo religioso*: «He aquí, mi querido Leucipo, todas las sectas religiosas esencialmente diferentes que conocemos entre los hombres. Todas las demás son modificaciones de estas, formadas, lo más a menudo, mediante el ensamblaje de opiniones diversas tomadas de sistemas opuestos. [...] Veo por todos lados una igual convicción, un celo igual, una igual devoción por los dogmas, cuya verdad se dice que se está dispuesto a sellar con la sangre propia». Estos análisis proceden

en parte de Spinoza, en parte de Hobbes y también de la tradición del libertinismo erudito, pero nos permiten ver cuán profundamente ha transformado esta tradición la brecha abierta por Spinoza. Los libertinos del siglo xvii se apoyaban sobre la repetición del círculo cerrado de un cierto número de observaciones tomadas de los antiguos y del repertorio de descubrimientos realizados en el Renacimiento. Spinoza ha aportado las bases de una ciencia real de la Biblia, fundada sobre el conocimiento de la lengua, de la cultura y de las instituciones descritas en ella; ha organizado estos saberes siguiendo una metodología rigurosa; los ha vinculado a una teoría de la naturaleza humana fundada sobre una descripción positiva de la imaginación y de las pasiones. Tras él, la crítica y la comparación de las religiones se apoyan en el proceso real de una disciplina en vías de constitución, marcada por las aportaciones del naciente orientalismo. Y, posiblemente porque recibe una parte de la herencia del *TTP* a través de esta disciplina, Fréret puede transformar la simple polémica anti-bíblica en explicación de la naturaleza y de la potencia de las religiones. Sin embargo, aun cuando revela ciertos rasgos psicológicos que fundan las prácticas religiosas, no los tematiza por sí mismos (reemplaza la antropología de la *Ética* por una teoría lockeana del conocimiento). Además, contradice abiertamente a Spinoza en un punto esencial: no cree en la eficacia, ni siquiera relativa, de la ley mosaica. «Según las promesas positivas de su Dios, deben ser felices y florecientes mientras sean fieles a la Ley. Nunca lo han sido más que desde su retorno de Babilonia, pero nunca fueron más infelices». En suma, se trata de una anti-teología política de la que está ausente la antropología de Spinoza. El *Tratado teológico-político* es utilizado en esta línea de pensamiento como un repertorio de argumentos en contra de la superstición. Todos estos textos clandestinos representan una suerte de spinozismo anónimo (incluso aunque ahora conozcamos el nombre de su redactor). Se en-

carna en ellos una concepción de la escritura en la que lo que cuenta no es la potencia sistemática, sino, más bien, la fuerza repetitiva de los argumentos yuxtapuestos. Estos textos no carecen de coherencia, pero se trata de una coherencia de intensidad, de atmósfera argumentativa, no de una coherencia conceptual ligada a una articulación entre argumentos. Es por ello por lo que los autores de tales textos sin autor pueden tomar lo que necesitan de los lugares donde lo hallan, en la obra de Spinoza, pero también en la de Hobbes, Gassendi o incluso en el escepticismo antiguo; podría hablarse de una estética, e incluso de una política, del *collage*. La originalidad individual del redactor no se encuentra en la invención, sino en la figura propia obtenida en virtud de una cierta entonación y de una determinada selección de fuentes. Dos tijeretazos dados en dos lugares diferentes no producen el mismo resultado. El *Tratado de los tres impostores* posee acentos revolucionarios; la *Carta de Trasíbulo* se asemeja más a una puesta a punto que se apoya en la naciente ciencia de las religiones. Hay tantos spinozismos como redactores diferentes de estos textos. Pero todos esos spinozismos poseen una aire de familia que reside en que todos son producidos combinando más o menos los mismos ingredientes.

7. EL NEO-SPINOZISMO

En el siglo XVIII, sobre todo en su segunda mitad, se desarrolla una nueva versión de la herencia spinozista que vuelve a dar un sentido a la teoría de la sustancia única vinculándola con los nuevos desarrollos de las ciencias de la vida. La evolución del pensamiento de Diderot nos ofrece un buen ejemplo: el francés comienza por confrontar el spinozismo con el deísmo y el ateísmo, y ya se interesa entonces en una superación de las interpretaciones puramente militantes de Spinoza. En *La Promenade du*

sceptique (1747), pone a dialogar a un spinozista con los representantes de las diferentes posiciones filosóficas; este spinozista parece triunfar al final, enseñando una síntesis de necesitarismo y omnipotencia divina. «El ser inteligente, según él [el deísta] no es un modo del ser corporal. A mi parecer, no hay ninguna razón para creer que el ser corporal sea un efecto del ser inteligente. De ello se sigue, por lo tanto, según él reconoce y según mi razonamiento, que el ser inteligente y el ser corporal son eternos, que estas dos sustancias componen el universo y que el universo es Dios». Más tarde, en la *Enciclopedia*, Diderot presenta y critica el sistema, en un registro que debe mucho a Bayle y Brucker, y que no supone, probablemente, una lectura directa de la obra. La crítica (como sucede con muchos artículos filosóficos de la *Enciclopedia*) implica una ortodoxia retórica que no compromete demasiado el juicio personal del autor. Finalmente, en *Le Rêve de d'Alembert* y el resto de diálogos de la misma época, elabora una metafísica de la materia sensible en la que «no hay más que una sustancia en el universo, en el hombre, en el animal». Esta sustancia única es la materia, pero una materia viva, dinámica, en flujo perpetuo. Nos hallamos aquí inmersos en la atmósfera de las discusiones sobre el paso de la materia a la vida, de la vida al pensamiento. «No hay sino un solo individuo; es el todo». Se pueden encontrar otros ejemplos de este neo-spinozismo en la obra de La Mettrie, e ideas análogas, procedentes de otros horizontes, en los escritos de Maupertuis o en el *Telliamed* de Benoît de Maillet. Estamos, pues, ante un rasgo de la época⁷.

En resumen, esta evolución da fe de un esfuerzo por sacar al spinozismo de la polémica teológica a través de la cual había sido leído durante el siglo xvii, y en la que quisiera mantenerlo toda una corriente de la Ilustración; de un esfuerzo por pensar el núcleo

⁷ Cf. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, P.U.F., 1954 (IIª parte, cap. 4).

metafísico de la potencia y el devenir. Es preciso entonces abandonar la letra del texto y su armadura matemática para renovar el necesitarismo mediante otro modelo: el de la naciente biología⁸.

8. EL CONFLICTO DEL PANTEÍSMO

El spinozismo se introduce muy pronto en Alemania, en yuxtaposición con el atomismo y el socinianismo. Fue menos leído por sí mismo que utilizado como componente para construir las tesis heterodoxas según las cuales Dios se identifica con un mundo, por lo demás, de partículas eternas. En la obra de Stosch y Theodor Ludwig Lau se ve cómo una filosofía puede perder su valor sistemático para convertirse solo en una potencia de heterodoxia; pierde algunos de los rasgos en los que su autor se reconocía a sí mismo —la meditación sobre la naturaleza de las propiedades de Dios—.

Edelmann introdujo en el ámbito de la teología la lectura spinozana de la Biblia, radicalizando aún más sus resultados (en su obra *Moses*), lo cual puso en marcha toda una serie de persecuciones en su contra. La refutación de Edelmann se convierte en un género literario muy practicado en las tesis de teología. Pero a finales del siglo, el desarrollo de la ciencia bíblica en Alemania normaliza tesis que en el pasado fueron perfectamente heterodoxas.

El gran conflicto girará en torno a algo por completo distinto. La *Pantheismusstreit* nace en 1785, tras la muerte de Lessing, a propósito de las creencias de este. Había defendido la tolerancia, había publicado los *Fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel* [Reimarus] y representaba, con Mendelssohn, el punto más elevado de la *Aufklärung*, es decir, de una crítica de la tradición em-

⁸ Otro eco del spinozismo resuena en la obra de Dom Deschamps. Cf. G. B. Di Noi, *Lo spinozismo critico di Léger-Marie Deschamps*, Lecce, Millella, 1985.

peñada sin embargo en justificar la religión, depurándola de las supersticiones, haciéndola tolerante y confiriéndole un lugar en el sistema de la Razón; programa abocado a disgustar a los más celosos ortodoxos, pero que podía aglutinar a un buen número de creyentes ilustrados. Ahora bien, Jacobi publica en 1785 las *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, en las que revela que Lessing le había confesado ser spinozista secretamente; su último pensamiento se resumiría en esta célebre fórmula: «Las ideas ortodoxas acerca de la divinidad ya no son para mí; no puedo gustar de ellas, *iHen kai pan!* (uno y todo). No sé nada más». No se trata de una repetición literal de la *Ética*; el «spinozismo» es el pensamiento de la unidad principal del mundo más allá de sus modificaciones y contra toda teología revelada. Mendelssohn se inflama, y en las *Morgenstunden* defiende la memoria de su amigo contra este reproche. Todo aquel que cuenta en el mundo intelectual del momento interviene en este conflicto, relee a Spinoza, reevalúa su doctrina y pone en cuestión el concepto recibido de Ilustración. De hecho, el conflicto termina con la *Aufklärung* mostrando sus contradicciones, al igual que, un siglo antes, otro conflicto había traído a plena luz las contradicciones del cartesianismo. Al mismo tiempo, Jacobi enuncia que el spinozismo es irrefutable por la razón, de ahí la necesidad de un *salto mortale* de la fe para superarlo. Ello equivalía a legitimarlo en metafísica ante quienes aún querían fundar un pensamiento filosóficamente independiente. En adelante, Spinoza deja de ser visto como alguien peligroso para la Revelación por su impiedad. Comienza a ser visto como tal porque es potencialmente el portador de una doctrina rival de la divinidad, irreductible a las Iglesias; de una doctrina en la que se conciben filosofía y religión como manifestaciones de un único Espíritu. Esta será precisamente la concepción del Romanticismo, y luego la de los grandes sistemas del idealismo alemán. Los tiempos están maduros para que Spinoza cambie de rostro.

9. EL IDEALISMO ALEMÁN

Los románticos habían extraído del conflicto del panteísmo una lectura renovada de Spinoza en la que la tradicional figura del ateo desaparece para dejar su lugar a su contraria: un «místico ebrio de Dios» (Novalis), acercando, al mismo tiempo, el *amor intellectualis Dei* al *Logos* del Evangelio de Juan. Goethe, cuya *Prometea* había proporcionado la ocasión para la discusión entre Lessing y Jacobi, definía a Spinoza como *theissimus, christianissimus*. Estamos ya muy lejos, así pues, tanto de las injurias de la ortodoxia como de los argumentos anticristianos de los libertinos. El spinozismo entra ahora, de pleno derecho, por la puerta de la dignidad metafísica. Hegel enuncia así la alternativa que se impone a todo filósofo: «o spinozismo, o no filosofía». Lo cual no quiere decir de ningún modo que sea preciso permanecer en el spinozismo. Este constituye un punto de partida necesario, por su afirmación de la Sustancia, pero la tarea de la dialéctica es la de pensar esta Sustancia como Sujeto, es decir, como dotada de automovimiento, cuando en Spinoza permanece inerte y vacía. Es por ello por lo que, más que acusar a nuestro autor de ateísmo, se le debe tachar de acosmista, pues no se forja los medios para justificar, tras la existencia divina, la existencia real y múltiple del mundo. Hegel entiende los atributos como simples puntos de vista del entendimiento sobre la Sustancia, la cual, por lo tanto, no contempla ninguna diferenciación interna. E indica cómo corregir la inercia spinozista: pensando la extensión a partir del pensamiento, esto es, introduciendo en el proceso el movimiento del Espíritu. Dicho de otra manera, es la definición de su propia filosofía lo que Hegel hace explícito en su apreciación crítica del spinozismo⁹.

⁹ Sobre la confrontación entre los dos sistemas, véase Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, París, Maspero, 1978; París, La découverte, 1990.

10. PANTEÍSMO Y SPINOZISMO: EL SIGLO XIX FRANCÉS

Victor Cousin, maestro de la escuela ecléctica y luego de la institución universitaria, se representa la filosofía como un campo de batalla en el que se oponen tres fuerzas: el tradicionalismo (que rechaza indistintamente como impíos el liberalismo moderado y las tendencias extremistas), la tradición sensualista (heredera de Condillac y los ideólogos, aún viva en los medios democráticos, y sostenida por los médicos, como Broussais) y un justo medio —la «filosofía de la universidad»—, representado por el propio Cousin, que combate ambos frentes. Primero se ha proclamado seguidor de Hegel y de Spinoza. Criticado entonces, por la derecha, como panteísta, abandona estas referencias embarazosas para proclamarse sucesor de Descartes, quien es consagrado como «primer psicólogo francés»; puede así fundar la metafísica sobre el análisis de la conciencia. Dentro de semejante configuración, Cousin y los suyos acusan a Spinoza de haber extremado el cartesianismo despreciando las enseñanzas de la conciencia y de la experiencia y habiéndose dejado empujar por el demonio de las matemáticas hasta la afirmación de una necesidad absoluta. Así pues, ha derivado hacia el panteísmo o, mejor, hacia una de las dos formas que puede adoptar el panteísmo: la que absorbe el mundo en Dios, pero no a la inversa (la lección de Hegel ha sido bien entendida). Spinoza es asimilable, por tanto, no al materialismo, sino más bien a una suerte de desviación mística del cartesianismo —análoga al munismo indio y al sufismo persa—. La escuela de Cousin construye así algunos estereotipos, que tendrán un largo porvenir en la universidad francesa y entre quienes se inspiren en ella.

Esta construcción es criticada por un espiritualismo, más radical que el de Cousin, que ataca a Descartes utilizando a Spinoza para comprometerle (se reconoce aquí la táctica de Leibniz; el

principal valedor de esta tesis es Foucher de Careil, editor de las obras inéditas de este). Cousin se defiende en sus últimos años tratando de desvincular aún más a Descartes de Spinoza. Enuncia entonces que el panteísmo proviene en Spinoza de la tradición judía, especialmente de la Cábala —a partir de entonces se considera que la doctrina del judío de Ámsterdam ya no le debe nada a la ciencia cartesiana, ni siquiera por exageración—. Esta nueva interpretación no alcanza la unanimidad en la escuela cousiniana. Emile Saisset, editor e intérprete de las obras de Spinoza, mantiene las posiciones previas.

Otra crítica se debe a los positivistas, que reprochan a los discípulos de Cousin su retórica incapaz de explicar las leyes reales del desarrollo de la humanidad. Taine es un buen ejemplo de este posicionamiento; él, que se proclama discípulo de Spinoza precisamente porque lee en su obra ese determinismo tan aborrecido hasta entonces. Todas nuestras acciones están determinadas por leyes explicables, como las que gobiernan los objetos de la naturaleza. Se puede explicar la obra de La Fontaine o de Tito Livio, e incluso las pasiones de un hombre o el temperamento de un pueblo, a partir del modelo que se nos ofrece en las partes tercera y cuarta de la *Ética*. En los escritos de Taine, Spinoza aparece como el precursor de la versión más objetivista de las ciencias sociales.

11. SCHOPENHAUER Y NIETZSCHE

Schopenhauer es muy crítico con el pensamiento de Spinoza. Le reprocha haber identificado causa y razón, así como su «optimismo metafísico». Sin embargo, el alemán ha desempeñado una función capital en una nueva transformación de la imagen del spinozismo al proponer una visión centrada en la figura del hombre Spinoza. En la conclusión de *Sobre la voluntad de la naturaleza* se refiere a él en un tono hagiográfico: al igual que el estoico

Cleantes, Spinoza ha sabido preferir la voluntad antes que la institución, aunque por ello se viera obligado a ganarse el pan con el sudor de su frente. «Pues, con toda seguridad, quienquiera que corteje a esta belleza desnuda, a esta atractiva sirena, a esta prometida sin dote, debe renunciar a la felicidad de ser un filósofo de Estado o de universidad [...] Antes preferiríamos pulir lentes, como Spinoza, o sacar agua de los pozos, como Cleantes». En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer subraya el carácter extraordinario de las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Considera que él mismo ha sido quien ha mostrado por primera vez y de forma abstracta la esencia de la renuncia y de la mortificación voluntaria, pero —añade— esta esencia ya ha sido captada intuitivamente, y expresada en actos, por los santos y los ascetas, y quien desee comprenderla completamente deberá conocerla a través de ejemplos tomados de la experiencia, como lo son Madame Guyon, las «Confesiones de un alma bella», insertadas por Goethe en el *Wilhelm Meister*, y, finalmente, la vida de Spinoza. Para comprender esta vida es preciso utilizar como clave la introducción del *Tratado de la reforma del entendimiento*, que Schopenhauer recomienda como el medio más fuerte «para apaciguar la tormenta de las pasiones». Así pues, el comienzo del tratado es valorizado, loado como «sublime» (por oposición a las páginas que vienen después de él, «muy insuficientes»), pero lo es menos por su tenor sistemático que por su autenticidad humana. Una nueva imagen en la historia de la recepción tiene aquí su punto de partida: la de un Spinoza auténtico porque desgarrado y sufriente. En adelante, todas las grandes explicaciones filológicas y todos los comentarios del tratado harán suya esta tesis, aun cuando no compartan la oposición schopenhaueriana al resto del sistema y vinculen directamente la doctrina de Spinoza a lo que la vida puede tener de más íntimo y de más doloroso. Tras el Spinoza ateo y el ateo místico, la histo-

riografía dispondrá de una nueva figura: Spinoza como testimonio inmediato y auténtico del sufrimiento humano.

El 31 de julio de 1881, Nietzsche escribe a Overbeck lo siguiente: «¡Tengo un predecesor, y qué predecesor!». En agosto de ese mismo año, elaborará los grandes conceptos que animarán su pensamiento. Los exégetas han mostrado la proximidad entre la noción de *laetitia* y la de voluntad de poder; entre *amor dei* y *amor fati*, entre necesidad y eterno retorno de lo mismo¹⁰.

12. MARX Y EL MARXISMO

En 1841, el joven Marx lee, pluma en mano, los escritos de Spinoza (las cartas y el *Tratado teológico-político*) como parte de un proceso que desemboca en el endurecimiento de las relaciones entre filosofía y religión: ambas disciplinas no mantienen ya relación alguna entre sí. De un lado, un determinismo universal que excluye toda sobrenaturaleza; de otro, una serie de opiniones que incitan a la obediencia: ya no hay lugar, dentro del sistema así recibido, ni para la exégesis bíblica ni para el credo mínimo. En *La sagrada familia*, por el contrario, Marx sitúa a Spinoza entre los metafísicos, inspirándose (como ha señalado Olivier Bloch) en un manual de Renouvier. Pero es Engels quien define a Spinoza como «espléndido representante de la dialéctica» (en el *Anti-Dühring*) y quien, a una pregunta de Plejanov (¿tiene razón Spinoza cuando dice que el pensamiento y la extensión no son sino dos atributos de una sola y misma sustancia?), responde que, naturalmente, el viejo Spinoza tiene toda la razón. A partir de entonces, el spinozismo reaparecerá a intervalos regulares en la historia del marxismo, especialmente en los momentos de crisis, en los que servirá, como es habitual, a modo de elemento de reevaluación de los conflictos entre las diferentes

¹⁰ Cf. Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, op. cit., vol. 2, cap. 5.

tendencias. Así, por ejemplo, frente a Bernstein, que se remite a Kant para reconducir el socialismo hacia una actitud moral, Plejanov se proclama discípulo del «materialismo» spinozano para afirmar el rigor de las leyes objetivas que gobiernan la naturaleza y la sociedad. Igualmente, en la URSS de los años veinte del siglo xx, los diferentes campos filosóficos (mecanicista y dialéctico) construirán una imagen del spinozismo y de su lugar en la historia del pensamiento que deberá confortar su propia posición. Durante los años sesenta y siguientes, Louis Althusser se apoyará en Spinoza cuando pretenda edificar una concepción más rigurosa del materialismo histórico.

13. LECTURAS LITERARIAS DURANTE EL SIGLO XIX

Spinoza está ya, en el siglo xix, lo suficientemente lejos en el tiempo como para que pueda ser convertido en personaje literario. El primero que se arriesga a hacerlo es su traductor y biógrafo, Berthold Auerbach. Judío liberal que ha ligado su vida al combate por la democracia y el progreso, evoca a Uriel da Costa como representante de un pensamiento liberado de la tradición, pensamiento este cuyo continuador, contra prejuicios y dificultades, es Spinoza. En su novela *Spinoza*, obra de edificación moral, impone la imagen del genio que tiene por misión guiar a los hombres por la vía del progreso, pero choca con la superstición y la irracionalidad. En Inglaterra, George Eliot, que traduce la *Ética* y el *TTP*, difunde en sus novelas *Adam Bede* o *Middlemarch* una moral spinozista que ilustra la oposición entre libertad y servidumbre, ideas adecuadas e inadecuadas, y deseo de bienes finitos y búsqueda de libertad. Finalmente, en Francia, Spinoza desempeña (junto con Taine) la función de mal maestro en la novela de Paul Bourget *Le Disciple*, inspirada en un suceso de la época. El protagonista es un filósofo moderno cuya vida entera depende de una palabra:

pensar. Se prohíbe a sí mismo, sistemáticamente, la caridad, pues estima, como Spinoza, que «la piedad, en un sabio que vive según la razón, es mala e inútil». Detesta el cristianismo, religión que considera como una enfermedad de la humanidad. Funda en Darwin y Spinoza la idea de que «el universo moral reproduce exactamente el universo físico» y de que «el primero no es sino la conciencia dolorosa y extática del segundo». La moraleja del relato es que semejante filosofía conduce al crimen en la persona de un discípulo que aplica demasiado bien los principios del maestro. Que este, por lo demás, sea descrito como alguien «muy dulce», no tiene nada de circunstancia atenuante. De lo que se trata es de mostrar que los ateos virtuosos son peores incluso que los otros.

14. EL PSICOANÁLISIS

En el siglo xx es al margen de la filosofía propiamente dicha donde a menudo hay que buscar pensamientos que reconocen un parentesco, aunque sea vago, con el spinozismo, o que reconocen haber sido fecundados por él. Tal es el caso, por ejemplo, del psicoanálisis. Freud no cita prácticamente nunca a Spinoza, es probable que no haya leído su obra, pero en cierta ocasión responde a una pregunta sobre este punto diciendo que siempre ha vivido «en un ambiente spinozista». En efecto, muchos de sus amigos más próximos (Lou Andreas-Salomé, Viktor Tausk) conocían bien la doctrina y la figura de Spinoza. A menudo, su fantasma aparece en la historia del psicoanálisis: cuando Jacques Lacan rompe con la institución psicoanalítica oficial para defender en solitario asuntos que en su opinión son más conformes con el psicoanálisis freudiano, evoca el *herem* con el que se excluyó a Spinoza de la sinagoga de Ámsterdam.

15. EL JUDAÍSMO DE LOS SIGLOS XIX Y XX

La referencia a Spinoza había desempeñado una función en la *Haskala*, movimiento de la Ilustración judía. Nuestro autor fue considerado en ella como un precursor de la salida del gueto y del movimiento de emancipación de un judaísmo liberado de la tradición religiosa. Más tarde, el filósofo judío de Berlín, Constantin Brunner, incluye a Spinoza entre el número de sus inspiradores, y elabora una doctrina de la unidad del alma y el cuerpo que tiene poco éxito entre los filósofos profesionales, pero mucha influencia en diferentes círculos de médicos y biólogos. Finalmente, dentro del movimiento sionista, la figura de nuestro autor desempeña una función incontestable. Así sucede tanto en Ben Gurion como en Joseph Klausner, historiador del judaísmo y uno de los fundadores de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

16. LA ERUDICIÓN SPINOZISTA

El final del siglo XIX y los treinta primeros años del XX asisten a un formidable desarrollo de la investigación científica sobre Spinoza. A partir de este momento, antes que interpretar la doctrina, se quiere conocerla, desechar las leyendas sobre la vida del autor, identificar contextos e influencias. Lo esencial de este movimiento científico es alemán, y en parte neerlandés. Los investigadores ponen al día la biografía (Meinsma), publican los documentos (Freudenthal). Una *Societas spinozana* aglutina a los investigadores de todos los países. La revista *Chronicum spinozanum* reúne artículos de muy diversos orígenes con los que se arroja luz sobre puntos precisos, se investigan las influencias, se informa sobre las diferentes interpretaciones contemporáneas. Es ella, con las ediciones que promueve, la que vuelve a ofrecer la posibilidad de leer la *Epistola* de Stenon, el libro de P. Balling, las tres cartas

de Van den Enden a Jan de Witt y la disertación de Lodewijk Meyer sobre la materia.

Este colosal trabajo es, sin ningún género de dudas, muy útil, y es en este período cuando se forja la mayor parte de los instrumentos que todavía hoy utilizamos. La interpretación, en cambio, no hace un gran progreso: el conocimiento del sistema avanza en exactitud sin ganar siempre en amplitud, salvo en la obra de Victor Delbos. Gebhardt defiende una *religio philosophica* bastante débil. Se ha de mencionar también al más ambicioso de estos artesanos: Dunin-Borkowski, autor de una gigantesca suma de historia de las ideas en la que, por desgracia, el pensamiento de Spinoza pierde en ocasiones su especificidad. Todo este gran trabajo de investigación se verá interrumpido brutalmente en Alemania por la victoria del nazismo, dentro del marco, simultáneamente, del antisemitismo, de la oficialización de las universidades y de la lucha contra las doctrinas racionalistas. En otros lugares se marcha por otras razones. El trabajo en común de los investigadores de diferentes países se interrumpe y no se retoma en la inmediata posguerra.

17. LA LITERATURA DEL SIGLO XX

Sebastián, un personaje de la novela de Blasco Ibáñez *Sangre y arena*, proletario de la tauromaquia, obrero militante, se niega a descubrirse delante de las procesiones, y habla siempre de «Dios o la Naturaleza».

No esperaríamos encontrar entre los admiradores de Spinoza a un escritor vinculado al nazismo. No obstante, tal es el caso de Erwin Guido Kolbenheyer. Es verdad que su novela *Amor Dei* (1908) es muy anterior a la dictadura nacional-socialista, pero las ideas de que está impregnada están muy marcadas por un irracionalismo y un culto a las grandes individualidades que dejan

prever la evolución posterior del autor: la masa no es sino la encarnación de una fuerza vital que encierra el germen de su propia destrucción; el pueblo ha nacido para la servidumbre; el individuo excepcional (en este caso, Spinoza) está fascinado por esta fuerza de la turba, pero rechaza su brutalidad bestial.

Por el contrario, la tradición del idealismo racionalista retiene una lectura totalmente distinta de Spinoza. Romain Rolland evoca «el relámpago de Spinoza» entre el «relámpago de Ferney» y el «relámpago de Tolstoi»: «todo lo que es, es en Dios. Y también yo, yo soy en Dios. De mi habitación helada, en la que cae la noche de invierno, me evado al abismo de la Sustancia, en el sol blanco del ser». Julien Benda cierra su libro *La Trahison des Clercs*, dirigido en lo esencial contra el irracionalismo de Maurras y Barrès, con un análisis del sentimiento estético que funda secretamente los razonamientos de Maurras. Y le opone «el tipo exactamente contrario, dejando al lector el cuidado de juzgar cuál puede reivindicar la inteligencia». Ese «tipo contrario» es encarnado en una cita de Spinoza¹¹.

Spinoza también está presente en la literatura fantástica. En *La fábrica de Absoluto*, de Karel Capek (1924), un ingeniero descubre una máquina que disocia completamente la materia y libera lo Absoluto —el Dios contenido en esta materia—. Así pues, la máquina expande a Dios, en estado puro y virulento, por el mundo —lo cual, por lo demás, producirá terribles catástrofes—. En un capítulo titulado «Panteísmo», el ingeniero de la novela pregunta al industrial interesado en su descubrimiento si ha leído a Spinoza, y explica: «¿sabes qué enseña Spinoza? Que la materia es

¹¹ *La Trahison des Clercs*, París, Grasset, 1927, p. 300. Nos referimos a las últimas líneas de la última nota del libro. La cita está tomada de la última página del apéndice de la primera parte de la *Ética*: «Pues la perfección de las cosas se debe medir por su sola naturaleza, y las cosas no son más o menos perfectas porque agraden o desagraden a nuestros sentidos».

tan solo la manifestación, o un aspecto, de la sustancia divina, y el otro aspecto es el alma».

Jorge Luis Borges, quien ha consagrado varios escritos a Spinoza, se confiesa fascinado por un filósofo que «construye a Dios en la penumbra». Nunca entra en el detalle del sistema, pero cuando asimila la metafísica a una rama de la literatura fantástica, podemos entrever por qué esta metafísica en concreto le place particularmente: quizás por los aspectos que parecieron los más extraños, incluso los más repugnantes, a quienes la refutaron en la Edad Moderna, o los más alejados de la experiencia a los sabios discípulos de Victor Cousin. La idea de una infinitad de atributos divinos de los que nosotros no conoceríamos más que dos, y en todos los cuales, en virtud de la unidad de la causalidad sustancial, deben darse fenómenos que se corresponden de cierta manera con el cuerpo y el alma, no deja de evocar los temas del doble y de los universos paralelos, que están en la base de la literatura fantástica tal como Borges la concibe.

Por último, en *The Fixer*, de Bernard Malamud, el protagonista, pobre judío perseguido en el momento del recrudecimiento del antisemitismo en la Rusia de comienzos de siglo, se muestra ante su sorprendido abogado como un lector de la *Ética*.

18. LA RENOVACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN DESPUÉS DE 1960

El estudio científico de Spinoza, casi extinguido en Francia desde los estudios de Delbos, o limitado a comparaciones con el cartesianismo, ha sido relanzado en los años sesenta, en un breve espacio de tiempo, gracias a cuatro grandes obras: las de Sylvain Zac, auténtico pionero (*Spinoza et l'Écriture Sainte; L'idée de vie dans l'œuvre de Spinoza*), Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*), y un breve libro del que ha aparecido en 1981 una versión aumentada con el título *Spinoza. Philosophie*

pratique), Martial Gueroult (los dos volúmenes de su gran trabajo inacabado, aunque incontestables en ciertos puntos, en su conjunto ofrecen un modelo de rigor, sobre todo por su rechazo de los contrasentidos tradicionales y por su afirmación de que lo esencial de una filosofía está en el rigor de su arquitectónica y no en algunas intuiciones aisladas) y Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*; *Le Christ et le salut des ignorants*). Esta renovación no atañe solamente a Francia. Se produce en todos los países y, desde los Coloquios de los cursos de 1977 y 1982, se han vuelto a anudar verdaderos lazos internacionales.

Fuera de Francia, se han desarrollado las interpretaciones que ven en el spinozismo un pensamiento de la constitución (Antonio Negri), una antropología del conocimiento y los afectos (Bartschat) o una «antiteología» (Walther); en fin, otras lecturas han estado más atentas a la aproximación de spinozismo y tradiciones no occidentales, por ejemplo el budismo (Wetlesen). Las sociedades dedicadas al estudio del spinozismo han sido reconstruidas en cada país a partir del modelo de la *Vereniging het Spinozahuis* neerlandesa, publicando boletines que muestran su trabajo. Una última prueba del renacimiento de los estudios spinozistas la ofrece, medio siglo después de la desaparición del *Chronicon spinozanum*, la aparición de dos revistas íntegramente consagradas a Spinoza: los *Cahiers Spinoza* (1977–1991) y los *Studia spinozana* (desde 1985, bajo la dirección de Manfred Walther).

CONCLUSIÓN

¿Se puede calificar el spinozismo? Hemos comprobado que la historia de su recepción no se ha privado de hacerlo. Lo más a menudo, los juicios decían mucho más sobre quienes los emitían que sobre el sistema mismo; expresaban una distancia o una fascinación, permitían una apropiación teórica nueva. Al menos, en ocasiones han dado qué pensar. Los contrasentidos no son gratuitos, y no todas las interpretaciones son equivalentes.

Espiritualista, místico, panteísta. Spinoza no es, a decir verdad, nada de esto. Ateo, materialista: ya hemos visto con qué precauciones se han de emplear estos términos; si indican efectivamente algo, lo hacen más en términos de posición sobre un tablero estratégico que como descripción del contendio de la doctrina.

A fin de cuentas, el adjetivo más conveniente para calificar el spinozismo es, quizás, el de *racionalista*. Pero, como también es apropiado para calificar otras filosofías, debe ser precisado. *Un racionalismo absoluto*. La expresión, tomada de Gueroult y Matheron, no debe llamarnos a engaño: de lo que se trata no es de decir que la Razón, desde el principio, está en todas partes, sino de afirmar que lo real es totalmente inteligible, que nada tenemos mejor que la Razón para comprender la naturaleza, incluida la naturaleza de los hombres. *Un racionalismo histórico*. Puede que la expresión sorprenda a quienes ven en Spinoza un filósofo vuelto por completo hacia un dios apenas enterado de la existencia humana; pero con ella queda bastante bien desig-

nado aquel sistema en el que se piensa la producción histórica de las normas de la verdad, el desarrollo de las diferentes formas que han adoptado Iglesias y Estados, la historia concreta de la libertad. *Un racionalismo militante*. No se trata de hacer referencia a algunas anécdotas tal vez verdaderas (aun cuando sean significativas), a ciertas fórmulas tajantes espetadas ante algunos oscurantistas (Boxel o Burgh), sino de recordar que el sistema posee un objetivo: hacer que todos los hombres compartan la paz, la seguridad y la libertad política y, el mayor número posible, la liberación del alma.

ÍNDICE

Introducción.....	7
Capítulo 1 – La vida.....	11
1 Los hechos.....	11
2 Fuentes y documentos.....	13
3 Nacer en Ámsterdam.....	18
4 Judíos y marranos.....	25
5 Herencias españolas y portuguesas.....	28
6 Instituciones y conflictos.....	30
7 Educación, ruptura, medios.....	33
8 Colegiantes y socinianos.....	37
9 Cartesianoismo.....	38
10 Teología y política.....	40
11 Últimos años.....	45
12 Ortodoxia, heterodoxia.....	47
13 La cultura de Spinoza.....	48
14 Los círculos spinozistas.....	53
15 Fascinación y leyendas.....	57

Capítulo 2 – La obra.....	61
1 El <i>Tratado de la reforma del entendimiento</i>	62
2 El <i>Breve tratado</i>	68
3 Los <i>Principia</i> y los <i>Cogitata metaphysica</i>	72
4 El <i>Tratado teológico-político</i>	73
5 La <i>Ética</i>	90
6 El <i>Tratado político</i>	111
7 El <i>Compendio de gramática de la lengua hebrea</i>	114
8 Las cartas.....	115
9 Algunos textos inauténticos o perdidos.....	116
Capítulo 3 – Temas y problemas.....	119
1 Problemas de traducción.....	119
2 Algunas figuras.....	122
3 Algunos lugares.....	126
4 Algunos principios.....	129
5 Cuestiones disputadas.....	131
6 Fuentes.....	135
Capítulo 4 – La recepción.....	139
1 Ediciones y traducciones.....	139
2 La crítica del <i>Tratado teológico-político</i>	141
3 La unidad de la sustancia.....	143
4 Las influencias spinozistas.....	145

ÍNDICE

5	Panteísmo y cabalismo.....	146
6	La literatura clandestina.....	147
7	El neo-spinozismo.....	150
8	El conflicto del panteísmo.....	152
9	El idealismo alemán.....	154
10	Panteísmo y spinozismo: el siglo XIX francés.....	155
11	Schopenhauer y Nietzsche.....	156
12	Marx y el marxismo.....	158
13	Lecturas literarias durante el siglo XIX.....	159
14	El psicoanálisis.....	160
15	El judaísmo de los siglos XIX y XX.....	161
16	La erudición spinozista.....	161
17	La literatura del siglo XX.....	162
18	La renovación de la investigación después de 1960.....	164
	Conclusión.....	167

"Di, pues, mi mente a conocer la sabiduría y a entender la locura y los desvaríos, y vi que también esto es apacentarse de viento, porque donde hay mucha ciencia hay mucha molestia, y creciendo el saber crece el dolor"

(Eclesiastés 1, 17)

Con la misma virtud de instruir a los legos que a los ya iniciados, Pierre-François Moreau recorre la precisa articulación de la obra de Spinoza en su particular *milieu* intelectual y político, saturado de aceras disputas religiosas, pero también la historia efectual de una filosofía cuyo poder de fascinación ha seducido por igual al psicoanálisis, las ciencias sociales o la lingüística. El detallado cuadro que así se nos ofrece no solo nos informa de las múltiples coordenadas en que inscribir la "ontología de la potencia" que representa el pensamiento de Spinoza, sino que además –y no es poca bondad que pedirle a un libro– nos incita a proseguir, por nuestros propios medios, con su esclarecimiento, y ello aun a pesar de la rigurosa advertencia bíblica.

Pierre-François Moreau

Celebrado especialista en historia de la filosofía moderna, dirige la prestigiosa colección "Philosophies" de las Presses Universitaires de France y en la actualidad trabaja en una edición bilingüe de las obras completas de Spinoza, de la que ya se han publicado tres volúmenes. Es autor de numerosas monografías, entre las que destaca *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión*, publicada en esta misma colección.



ISBN: 978-84-939490-5-1



9 788493 949051

**escolar
y mayo**
EDITORES
www.escolarymayo.com